

DÉTRESSES

DE

NIETZSCHE

« ... L'éternel motif de la mort
par excès d'amour de la vie. »

BARRÈS, *La mort de Venise*.

THÈSE COMPLÉMENTAIRE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES
PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

par

Louis VIALLE

Agrégé de philosophie

Professeur de Première supérieure au lycée Lakanal

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108



Digitized by the Internet Archive
in 2026

DÉTRESSES DE NIETZSCHE

DÉTRESSES DE NIETZSCHE

« ... L'éternel motif de la mort
par excès d'amour de la vie. »

BARRÈS, *La mort de Venise*.

THÈSE COMPLÉMENTAIRE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES
PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

par

Louis VIALLE

Agrégé de philosophie

Professeur de Première supérieure au lycée Lakanal

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1932

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés pour tous pays



AVERTISSEMENT

Cette étude prolonge notre essai sur la psychologie du « divertissement » ; elle en illustre la thèse par un cas particulièrement remarquable.

Nous ne nous sommes point placé à proprement parler sur le terrain de l'histoire ; il ne s'agit pas exactement d'une biographie de Nietzsche ni d'un exposé purement objectif de ses doctrines ou opinions successives. A cet égard, une œuvre comme celle de M. Andler donne pleine satisfaction. Nous avons voulu faire œuvre de psychologue, et nous avons considéré la personnalité de Nietzsche comme un document psychologique de valeur exceptionnelle.

Il y a certes toujours plus ou moins d'arbitraire dans la délimitation d'un sujet. Essayer de connaître à fond ne fût-ce qu'un épisode restreint, qu'un aspect d'une vie ou qu'un seul point d'une doctrine, cela nous entraînerait de proche en proche à étudier toute la vie et toute la doctrine. Il faut s'arrêter quelque part ; la philosophie surtout met assez rapidement un terme à l'investigation du détail.

Nous n'avons point songé à tracer un portrait moral de Nietzsche, mais à mettre en lumière un des aspects de sa vie intérieure, aspect peut-être essentiel et, en tout cas, éminemment significatif pour une psychologie du « divertissement ». L'œuvre de Nietzsche est, plus manifestement que toute autre, l'expression d'une lutte pour vaincre de douloureuses hantises ; l'on y surprend les détours parfois bien étranges d'un instinct de conservation dans une nature tourmentée par la maladie

et la cruelle lucidité d'une intelligence qui ne tolère point les consolations du mensonge.

Double malédiction : déséquilibre physique et excès de perspicacité. Comment la vie réussira-t-elle à se maintenir courageuse et confiante ? Quel raidissement parfois contre les pensées désolantes, quels subtils artifices, quelles ingénieuses combinaisons mentales pour ne pas succomber au désespoir ! C'est le pathétique débat d'une personnalité riche des plus magnifiques ressources psychologiques. Les livres de Nietzsche sont les confessions plus ou moins conscientes d'une sensibilité anxieuse qui s'évertue à sortir de sa détresse.

Les idées ne nous ont intéressé qu'à titre de faits, de réalités psychologiques, la question n'étant pas ici de savoir dans quelle mesure elles peuvent être vraies, mais de noter quel parti Nietzsche en a tiré, quelles dispositions de sa sensibilité elles expriment, comment elles lui ont permis des évasions successives, comment elles ont pu passagèrement le délivrer, le consoler.

Sans négliger les circonstances biographiques, nous nous sommes appliqué surtout à l'étude minutieuse des œuvres ; il nous a semblé qu'on y pouvait suivre les mouvements secrets de l'instinct qui, par tant de subterfuges, s'efforce de créer et de sauvegarder la joie de vivre chez une personnalité malade et exceptionnellement clairvoyante qui ne peut se maintenir longtemps dans les paradis successifs où elle réussit à s'abriter.

CHAPITRE PREMIER

LA RELIGION DE LA PITIÉ

Contre les philosophies de l'absolu qui prétendent assurer aux âmes l'inébranlable quiétude, contre toutes les philosophies qui prennent parti pour l'un et pour l'immuable, pour la fusion de tous les êtres dans la volupté d'une extase ou pour la douceur d'un repos éternel, Nietzsche élève la doctrine de la mobilité universelle et de l'action. Hardiment, il prend le parti du monde sensible, du monde de la multiplicité et du changement, du désir et de l'effort, de l'àpre vie tumultueuse, contre le monde idéal et la vie éternelle. Ce monde et cette vie sensibles, les seuls qui nous soient donnés, ce monde et cette vie que religions et philosophies ont rabaissés au rang de fugitives apparences, dont elles ont mille fois proclamé le néant, Nietzsche revendique hautement pour eux, le titre de réalité, qu'il refuse au monde éternel. L'être, la chose en soi, l'absolu, la vie au-dessus du temps, pures chimères, songes abstraits, qui traduisent notre lassitude, ou si l'on veut, notre besoin de sécurité, refuges illusoires contre la douleur et la mort, hallucinations héréditaires dont l'esprit torturé des hommes a peuplé l'immense inconnu par derrière le monde où se débat notre vie inquiète !

L'on voit tout ce que comporte l'audacieux parti-pris de Nietzsche : non seulement la négation du surnaturel, mais la négation de tout point de départ et de tout point d'arrêt dans l'évolution de l'univers,

la négation de toute cause première et de tout but suprême, car la cause première et le terme dernier du changement seraient des immobilités éternelles ; or « rien ne se passe hors du temps ; le changement fait partie de l'essence (de la force), donc aussi le caractère temporel¹ ». L'immobilité absolue est l'équivalent du néant, et c'est pourquoi Nietzsche condamne l'idéal de béatitude immuable, proposé par la plupart des religions et des morales. Il accepte que la vie soit effort, aspiration sans fin, incomplétude sans remède, puisque la vouloir autrement, c'est vouloir l'anéantir. Il absout la douleur, parce qu'elle est la condition nécessaire de la joie. Il faut, nous dit-il, « considérer la douleur comme un instrument, comme génératrice de la joie² ... » il faut accepter le désir, bien qu'il implique de la peine, affirmer sa personnalité, en dépit de tous les risques, vivre dangereusement, pour vivre intensément, car la vie est action et le danger fouette les énergies, admettre que la vie n'ait pas de but suprême, que tout but soit le point de départ d'un effort nouveau, ne plus considérer le changement comme le signe d'une réalité incomplète qui tend à se compléter, d'une réalité imparfaite qui tend à se parfaire, l'accepter comme la seule réalité possible, le complet, le parfait n'étant que d'autres noms du néant.

Zarathoustra, descendant des montagnes pour répandre parmi les hommes, le nouvel évangile, l'évangile du Surhumain qu'il a conçu durant de longues méditations solitaires, rencontre tout d'abord le vieil ermite de la forêt et s'étonne de l'entendre déclarer son amour de Dieu. « Serait-ce possible ! songe-t-il en le quittant, ce vieux saint dans sa forêt n'a pas encore entendu dire que Dieu est mort ! » L'évangile que va prêcher

1. *Die Wille zur Macht*, § 382, W. B., IX.

2. *Ibid.* § 379.

Zarathoustra, présuppose la négation de Dieu. Dieu est mort, c'est-à-dire qu'il faut rejeter la foi en l'absolu, cesser d'adorer l'immobile, l'un, l'éternel, ne croire qu'au monde de l'incohérence, de la lutte, de la multiplicité mouvante, au monde tant décrié du temps, du désir, de la souffrance et de la mort. La mort de Dieu signifie la complète réhabilitation de ce monde. Dieu, c'est-à-dire l'un et l'immuable, n'existe point, car son existence est incompatible avec celle du monde. Il faut opter pour l'un ou pour l'autre ; or le monde nous est donné ; Dieu, est donc une fiction, et même une fiction dangereuse pour la vie. « J'appelle méchant et inhumain, dit Zarathoustra, tout cet enseignement d'un être unique et absolu, inébranlable, suffisant et immuable. Tout ce qui est immuable n'est que symbole¹. »

Zarathoustra, d'ailleurs, ne s'attarde guère à donner des raisons de son incrédulité ; une seule lui suffit ; il est vrai qu'en dépit des apparences, elle est la plus forte de toutes : « S'il existait des Dieux, pourquoi, comment supporterais-je de n'être point Dieu ? Donc, il n'y a point de Dieux². » Si Dieu existait, il existerait seul, car il serait par définition l'absolu, le parfait, le tout-puissant ; or, j'existe et je ne suis pas Dieu ; donc il existe autre chose que Dieu, quelque chose qui limite Dieu ; un Dieu limité n'est point Dieu ; il n'y a point de Dieu. Du seul fait que j'existe, je suis dans la nécessité de conclure que l'absolu n'existe pas ; il n'existe donc que du relatif ; je suis un être limité par autre chose, un être condamné à demeurer toujours incomplet, imparfait, inassouvi. Devenir parfait, complet, serait réaliser l'absolu, c'est-à-dire anéantir la pluralité, abolir l'univers. Dieu est la négation pure et simple du monde : le monde nous est donné ; il existe ; donc Dieu n'existe pas.

1. *Also sprach Zarathustra* (Auf den glückseligen Inseln), p. 121, W. B., VI.

2. *Ibid.*, p. 120.

Au culte du Dieu inaccessible, ou plus exactement du Dieu auquel il ne peut plus croire, Nietzsche semble avoir secrètement substitué, pour un temps, en lui-même la religion de la pitié ; mais il n'a pas tardé à en éprouver l'insuffisance. Tant que nous n'avons pas été soumis aux dures épreuves de la douleur, une foule de vérités nous demeurent fermées, ou si nous les concevons, c'est d'une manière abstraite, sommaire, inefficace. La douleur nous ouvre des vues profondes sur la réalité morale ; la douleur seule peut nous permettre d'évaluer à leur juste prix, les idées, les doctrines, les croyances, de discerner dans quelle mesure elles peuvent nous délivrer du mal, nous exalter, sauver notre vie du désespoir. Que de fois n'avons-nous pas éprouvé l'illusion que l'amour pour les êtres humains qui souffrent nous affranchirait de nous-même ! Et surtout, quel réconfort n'avons-nous pas trouvé dans la pensée que d'autres êtres s'inclinent vers nos douleurs pour y compatir ! La pitié qui nous vient pour autrui nous est une délectation de nous sentir plein de bonté, supérieur peut-être à celui que la douleur accable ou rabaisse, et parfois surtout, d'éprouver que la tendresse nous ouvre une âme endolorie où nous allons vivre comme dans une accueillante conquête. Nous nous imaginons intensément à la place de celui qui souffre et se sent d'abord exilé dans les profondeurs cruelles de sa solitude puis jouit tout-à-coup de sentir qu'une âme vient jusqu'à lui pour le prendre et le ramener vers la lumière de la vie, parmi la confiance et l'enjouement de la foule insouciant qui se rit de la mort et n'appréhende point l'avenir. S'attribuer ainsi le rôle providentiel de celui qui rachète la souffrance et distribue le bonheur, c'est un ravissement de bonté, avec toute la suavité quelque peu mystique et la délicieuse détente que comporte le don de soi-même, et c'est parfois aussi peut-être l'obscur souvenir de l'instinct qui penche la

mère ou le père sur la faiblesse de l'enfant. Il y a toujours une grande douceur à rejoindre au fond de soi les instincts qui perpétuent et protègent l'espèce contre les dangers que lui fait courir, à chaque génération, la rupture de continuité par quoi les individualités distinctes se découpent dans la trame de la vie universelle. Accueillir la faiblesse douloureuse, c'est sauver un peu de vie défaillante, c'est goûter l'intime réconfort de se sentir un peu l'adversaire vainqueur du destin qui se flatte d'accabler l'homme. Dans un sursaut éblouissant et frénétique, toutes nos énergies s'insurgent contre la souffrance, d'autant plus facilement qu'il ne s'agit pas d'une douleur directe, personnelle, et par cela même accablante. Tous ces éléments de plaisir, contraires ou non, se mêlent dans la complexe griserie de la pitié.

Voilà pourquoi les moralistes nous invitent si souvent à chercher le bonheur dans la compassion, l'amour du prochain. On comprend assez bien que des philosophes aient pu voir dans la moralité telle que la conçoit la conscience chrétienne, dans la religion de la pitié, un succédané très satisfaisant de la croyance en Dieu et en la vie éternelle des âmes. Mais de même que la réflexion critique interdisait à Nietzsche de trouver le salut dans la croyance théologique, l'expérience de la douleur lui révéla l'insuffisance de la pitié. Qu'il est misérable, le secours de la pensée même sous ses formes les plus consolantes et les plus suggestives de sérénité, contre l'étreinte obsédante de certaines douleurs physiques ! Toute la conscience, comme altérée, ravagée de fièvre, est pleine du flamboiement rouge de la souffrance, et toutes nos philosophies ne sont que d'inconsistants simulacres auxquels nous ne pouvons prêter attention, ou qui n'apparaissent que pour mieux témoigner de leur impuissance. Amer réveil de l'être qui avait cru à la possibilité de maintenir contre les atteintes du sort, un bonheur durable, par une vigoureuse maîtrise de

soi-même ! Il n'en est guère autrement dans les violentes douleurs morales ; s'il arrive que l'espoir en Dieu aide réellement à les supporter, il arrive aussi qu'elles provoquent le blasphème, comme si l'on en voulait à Dieu de décevoir la confiance que l'on a mise en lui ; mais quand on blasphème Dieu, c'est plutôt la croyance en Dieu que l'on blasphème, car on la sent incapable de faire l'apaisement dans l'âme qui souffre. Et pourtant elle comporte l'idée rassérénante que la douleur est expiation, qu'elle purifie et prépare à la béatitude éternelle, pourvu qu'on l'accepte sans révolte.

Plus faible encore est l'efficacité de l'idéal moral même quand il est chargé de tous les prestiges mystiques et lorsqu'on est capable d'éprouver toute la riche diversité des sentiments qu'il résume et dont il garde l'essence la plus subtile et la plus pénétrante. Quand il s'agit de douleurs puissantes, absolues, désespérées, d'irré-médiables disgrâces physiques, combien vaines ou même exaspérantes nous semblent parfois les paroles de compassion les plus sincères et les enlacements de la tendresse la plus sûre, la plus vive, la plus abandonnée ! Oh ! comme elle apparaît alors irrémédiable, la solitude des êtres ! Qui n'a cruellement senti l'impuissance de l'amour devant le lit où agonise un être cher, et la dérisoire importance des consolations que l'on prodigue à la mère, au moment où s'en va le cercueil de son enfant ! Aucune consolation ne nous redonnera le frais émoi des bonheurs perdus. Et même quand nous concevions comme inévitable l'éventualité de la souffrance et de la mort de ceux que nous aimions au point de ne pouvoir imaginer pour nous une autre vie dont ils ne seraient pas, notre désir de bonheur venait à bout de ces pensées désespérantes en élevant contre elles l'indécise illusion qu'aux heures tragiques de l'incurable mal et de la séparation définitive, un prodigieux accès de tendresse, rassemblant toutes les plus ardentes impressions du

passé commun, condenserait toutes nos réserves d'amour et toutes les richesses de nos deux êtres, dans l'ivresse désespérée de quelques minutes qui vaudraient des siècles d'existence diluée. Et puis, quand sont venues les heures où il ne restait d'autre recours que de réaliser ce magnifique éblouissement, nous avons senti l'atroce vanité de cette suprême espérance. Effondrement d'un être anéanti de tendresse douloureuse, sur le cadavre encore chaud, appels déchirants à celui qui ne peut plus entendre, indifférence de ce visage où n'erre plus le subtil mouvement de la vie ! Pendant que se défaisait l'être si diminué, hagard, haletant, l'insurrection de tout notre passé, au lieu de nous emporter dans un vertige grisant, nous rejetait au sentiment de notre impuissance, et nous éprouvions comme un engourdissement de la mémoire, une contrainte secrète et bienveillante qui s'opposait en nous au débordement du souvenir, comme pour nous protéger le mieux possible contre le lancinement des regrets. Et quand, malgré tout, s'ébauchait en nous cette révolte de toutes nos affections, quand nous tentions de galvaniser le mourant, par l'assurance de notre dévouement total, nous étions tout à coup glacé de voir persister sur ses traits la crispation de la souffrance, ou brisé d'un affreux attendrissement, à voir s'allumer la lueur fugitive de son pauvre sourire. Les dernières heures n'ont pas plus de ressources que les autres ; dans les graves circonstances, l'amour le plus fort ne peut rien, le souvenir ne peut rien, rien ne peut rien ; l'on sent que toute la vie s'est écoulée en vain, et que l'irréparable serait venu même si quelque immense frisson de sympathie pouvait accourir de toute l'humanité présente et de l'humanité de tous les siècles, vers la chambre où se défait une vie, et où sanglote l'inexpiable douleur d'une tendresse vaincue par la mort.

Pour goûter la consolation du plus généreux amour,

pour jouir du trésor de vie que renferme un idéal moral, pour éprouver le bienfait des nobles maximes, et le réconfort des sereines philosophies, il faut ne pas être suffoqué de souffrance, ne pas être tombé aux profonds degrés de la faiblesse ou du désespoir. Nul n'est plus apte à savourer les ressources de la grandeur morale que celui qui regorge de vie et de bonheur. C'est notre sensibilité qui anime notre idéal, et les images les plus gonflées de suc, les pensées les plus prestigieuses pâlisent à nos yeux, se dessèchent et se flétrissent quand nous n'avons plus assez d'énergie pour les faire vivre et les parer. Si le poids de la douleur appuie trop lourdement sur l'âme, il accable la fantaisie exquisement mouvante, légère et luxuriante des rêves empreints des nuances les plus fines du sentiment, et qui mettent autour de nos pensées, comme un rayonnant frisson de poésie délicate qui semble les prolonger dans un indéfini de suavités surnaturelles. Bref, l'idéal moral n'aurait assez de force que pour sauver ceux qui ont le moins besoin d'être sauvés. Sa puissante et vivifiante poésie n'existe que pour ceux dont le cœur est encore assez plein de force et de vie pour projeter sur le monde et l'humanité, les somptueux reflets qui transfigurent notre misère. Mais comment en attendre le salut, quand on est devenu trop faible pour espérer et même pour désirer, ou quand les réserves de l'âme sont captées par l'étroite conscience d'une implacable douleur morale ou physique ?

Il faut avoir de l'énergie, de la liberté d'âme, du loisir, pour idéaliser les circonstances, pour s'émouvoir devant la beauté des heures poignantes ; c'est pourquoi nous ne parvenons guère à discerner la poésie de notre vie au moment où nous la vivons ; il n'y a guère de poésie que dans le souvenir et dans l'espérance ou dans la représentation réelle ou fictive de la vie d'autrui. Pour trouver de la beauté dans la douleur, il faut ne

point trop vivement souffrir ; pour goûter le bienfait de la compassion, il faut n'être pas écrasé par le mal et la disgrâce au point de n'avoir plus la liberté des élans spirituels, le pouvoir d'évasion et de fugue dans les champs du rêve. De loin, avant l'épreuve ou longtemps après, ou bien lorsqu'il s'agit de l'épreuve d'un autre, nous imaginons assez bien la volupté raffinée des caresses d'âme qu'inspire la pitié. Mais au sein même de l'épreuve, quand elle est assez lourde pour ne laisser aucun jeu aux fantaisies sentimentales, nous nous sentons infiniment dénué, abandonné à nous-même, glacé par l'expérience vive, directe, pénétrante, de notre incurable faiblesse, par la certitude précise et sans ombre que l'être même le plus dévoué ne peut échanger son destin contre le nôtre, nous délivrer de notre mal en nous sacrifiant son bonheur, et qu'au surplus, tout bonheur est éphémère et misérable ; l'épreuve de la grande douleur nous ouvre les yeux sur l'irrémédiable insuffisance de tout l'humain.

Nietzsche malade, prématurément vieilli, discernant sans aucune illusion la fatalité de déchéance physique et mentale qui pèse sur lui, exclu des joies de la vie active et de toutes les fêtes ardentes, a expérimenté jusqu'au fond la désolante vanité de la compassion. Si elle ne peut rien pour lui, que pourrait-elle pour les autres ? Ne s'est-il pas leurré quand il a cédé aux mouvements de pitié qui le portaient vers la souffrance d'autrui ? Insignifiance du geste en lequel on avait cru percevoir la beauté et les délices du divin ! Dégrisé par l'épreuve, Nietzsche ne distingue plus que les défauts de la pitié ; elle lui apparaît non seulement comme inefficace, mais comme humiliante pour celui qui la reçoit, humiliante surtout quand celui qui l'éprouve s'en délecte et savoure dans son propre abandon une illusion de paradis. C'est le désir de leur propre salut qui attire vers la communion sentimentale, les

fervents du culte de la pitié ; pour se libérer de leur détresse, il leur faut une proie gémissante. Nietzsche le sent trop bien et il trouve offensant de jouer ce rôle de proie. C'est manquer de dignité que de mettre la moindre complaisance à servir de prétexte aux épanchements de la pitié d'autrui. La fierté de Nietzsche, son désir de grandeur en quoi l'on a cru voir l'instinct essentiel qui inspire et gouverne tout le mouvement de sa pensée, repoussent durement l'avidité indiscreète de cette compassion. S'il la trouve dégradante pour celui qui accepte d'en être l'objet, il lui sera désormais difficile de l'éprouver avec tout le salutaire aveuglement d'une sincérité effrénée qui semble vous emporter hors des limites de votre personne. Son élan sera paralysé par la secrète considération que la pitié n'a point la pureté, la noblesse et la puissance qui lui conféraient, à nos yeux, un prestige divin.

Et Nietzsche, désormais, ne se défendra point de quelque mépris à l'égard de ceux qui n'ont point poussé suffisamment loin les scrupuleuses exigences de l'analyse, ceux qui peuvent se contenter de cette illusion d'infini qu'ils demandent à un pauvre sentiment humain, trop humain. Naïfs, qui n'ont pas encore épuisé de si misérables ressources ! « En vérité, dit Zarathoustra, je ne peux supporter ces hommes compatissants qui ont trouvé une béatitude dans la compassion. » Si en mettant tout au mieux, la pitié pouvait suffire à consoler la masse des humbles, si elle pouvait donner un sens magnifique et une grande abondance de suavités à la vie d'une foule d'âmes peu exigeantes et toujours prêtes à s'arrêter, pour s'y blottir, dans l'étroit horizon des paradis humains, elle ne suffirait pas à la petite cohorte des tourmentés qui ne peuvent s'empêcher de regarder par delà tous les horizons. Et s'adressant à ses pareils de la douloureuse élite, Zarathoustra s'écrie : « Malheur à tous ceux qui aiment sans rien avoir qui soit au-dessus de leur compas-

sion ! » Au-dessus de leur compassion ! Elle n'est donc pas encore l'idéal le plus haut, le refuge définitif d'où nulle critique, nulle pensée décourageante ne saurait nous expulser ? Et pourquoi ne l'est-elle point ? Sans doute parce qu'on la reconnaît impuissante à guérir celui vers qui elle s'épanche, parce qu'elle apparaît indiscreète et humiliante, parce que le bonheur du prochain est un but dépourvu de sublimité, mais aussi et peut-être surtout parce que l'on finit par distinguer dans la pitié, la ruse à demi-inconsciente d'un égoïsme qui cherche sournoisement à se satisfaire en s'efforçant de s'oublier. « Vous vous fuyez vous-mêmes en allant vers votre prochain, et vous voudriez vous en faire une vertu ; mais je vois clair à travers votre désintéressement¹. »

Une preuve que notre pitié n'a pas véritablement pour but le bonheur du prochain, c'est que nous n'avons cure de rechercher minutieusement, avant de le secourir, quelles répercussions nos bons offices pourront avoir sur sa destinée ; le compatissant « ne sait rien de toutes les conséquences et de toutes les complications intérieures qui, pour moi, ou bien pour toi s'appellent malheur ! Toute l'économie de mon âme, son équilibre par le « malheur », les nouvelles sources et les besoins nouveaux qui éclatent, les vieilles blessures qui se ferment, les époques entières du passé, qui sont refoulées — tout cela, tout ce qui peut être lié au malheur, ne préoccupe pas ce cher compatissant, il veut secourir et il ne pense pas qu'il existe une nécessité personnelle du malheur, que toi et moi, nous avons autant besoin de la frayeur, des privations, de l'appauvrissement, des veilles, des aventures, des risques, des méprises que de leur contraire, et même, pour m'exprimer d'une façon

1. *Zarathustra* (Von der Nächstenliebe), p. 84.

mystique, que le sentier de notre propre ciel traverse toujours la volupté de notre propre enfer. » Ce peut être un bienfait de souffrir, même si l'on ne conçoit point d'idéal supérieur au bonheur. Grande vérité que dédaigne le compatissant, car il ne s'agit point tant pour lui de sauver le prochain que de fuir « son propre chemin trop dur et trop exigeant... d'échapper à sa propre conscience la plus individuelle, pour se réfugier dans la conscience des autres et dans le temple charmant de la religion de la pitié¹ ».

A vrai dire, l'homme compatissant ne cherche qu'à se défaire du sentiment de sa propre faiblesse ; « à travers toutes les vanités, tout le vacarme propre aux prêcheurs (de pitié, on) entendra une voix enrouée, haletante, la vraie voix du mépris de soi-même... L'homme des « idées modernes », ce singe orgueilleux, est excessivement mécontent de lui-même : cela est certain. Il pâtit, et sa vanité permet seulement qu'il « com...patisse² »....

Que signifie, chez Nietzsche, cette passion de sincérité, ce dégoût d'un bonheur acheté au prix d'un mensonge ? Sans doute, la revendication âpre et tendue d'un besoin de droiture et de loyauté qui ne tolère aucune concession, d'un instinct de grandeur qui n'excuse aucune lâcheté, mais impose comme une obligation rigide le courage de regarder en face les réalités les plus cruelles, au lieu de baisser les yeux et de ramper servilement comme un faible qui tremble devant la souffrance et mendie des consolations. Mais à quoi tient en définitive ce prestige de la loyauté et du courage poussés jusqu'au mépris du bonheur et de la vie ? Il tient à la dureté même du sacrifice qu'ils exigent de nous. Dès l'enfance, on nous accoutume à

1. *Die fröhliche Wissenschaft*, § 338, p. 262, W. B. V.

2. *Jenseits von Gut und Böse*, § 222, p. 175, W. B., VII.

croire qu'il n'y a de grandeur que dans la renoncement ; c'est l'essence même de l'enseignement religieux dont Nietzsche fut pénétré jusqu'aux profondeurs de sa nature affective. S'il ne peut trouver le salut dans l'amour du prochain, c'est peut-être surtout parce qu'il suspecte cet amour de n'être qu'un artifice de l'égoïsme pour se dérober à la douloureuse hantise de son impuissance. Et dès lors s'évanouit pour lui la bienfaisante illusion ; son élan de pitié sera désormais paralysé par la conviction que n'étant pas tout à fait désintéressé, il ne saurait l'emporter véritablement hors de lui-même. Présente à la conscience, l'idée du moi semble ramener dans le cercle étroit de la personnalité, le sentiment qui tendait à s'épanouir généreusement jusque dans l'intimité des âmes étrangères ; les notions dégrisantes surgissent alors, et de nouveau, l'on discerne l'inévitable séparation des êtres, l'on comprend qu'il est impossible de vivre en autrui, et que nos sympathies les plus aveugles, les plus intenses restent nos sympathies, d'infimes et fugitifs sentiments qui ne sauraient nous sauver de la solitude ni de la mort, puisqu'ils ont en nous leur source et toute leur réalité, puisqu'ils sont éphémères comme notre cœur. « La pitié a aussi peu le plaisir d'autrui pour but que la méchanceté ne se propose la douleur d'autrui en soi. Car elle cache au moins deux éléments (peut-être bien plus) de plaisir personnel et n'est sous cette forme que le contentement de soi : d'abord il y a le plaisir de l'émotion, telle qu'est la pitié dans la tragédie, puis lorsqu'on passe à l'acte, le plaisir de se contenter en exerçant sa puissance. Pour peu qu'en outre une personne qui souffre nous soit très proche, nous nous ôtons à nous-mêmes une souffrance, en accomplissant des actes de pitié¹. »

1. *Menschliches allzumenschliches*, § 103, p. 106, W. B. II.

Schopenhauer se leurre quand il croit que, dans la pitié, l'individu se transcende lui-même et devient réellement le sujet impersonnel, la volonté universelle ; à vrai dire, l'acte le plus désintéressé, le plus altruiste en apparence, demeure notre acte, la manifestation d'une préférence qui est bien nôtre ; « n'est-il pas clair, que dans ces cas, l'homme a plus d'amour pour quelque chose de soi, une idée, un désir, une créature, que pour quelque autre chose de soi, que par conséquent il sectionne son être et fait d'une partie un sacrifice à l'autre¹ ? ».

Constamment Nietzsche revient à cette navrante constatation que l'individu ne peut sortir de lui-même pour vivre réellement en autrui : « Celui-ci est vide et voudrait être plein, et celui-là est comblé et voudrait se vider, tous deux se sentent poussés à rechercher un individu qui puisse les aider à cela. Et ce phénomène interprété dans un sens supérieur, porte dans les deux cas le même nom : amour. Comment ? L'amour serait-il quelque chose de non-égoïste² ? » Quoi que nous fassions, la personnalité d'autrui n'est jamais pour nous qu'un moyen. Nietzsche se refuse à croire que nous puissions nous oublier complètement nous-même dans l'action. Certes, il arrive que nous n'y pensions plus consciemment, « mais nous y pensons encore très fortement d'une manière inconsciente comme quand notre pied glisse, nous faisons maintenant inconsciemment les mouvements contraires qui rétablissent l'équilibre ». Derrière les gestes que l'on attribue à la pitié entendue comme sentiment désintéressé, l'analyste impitoyable discerne les inspirations d'un égoïsme plus ou moins subtil. Le malheur d'autrui « nous offense ; il nous ferait sentir notre impuissance, peut-être notre lâcheté si nous n'y portions remède.

1. *Menschliches, allzumenschliches*, § 57, pp. 78, 79.

2. *Morgenröthe*, § 145, p. 149, W. B., IV.

Ou bien il amène déjà par lui-même un amoindrissement de notre honneur devant les autres et devant nous-mêmes. » En fait, les hommes ont appris à louer celui qui délivre de la souffrance ; les malheureux nous sont de vivants reproches ou tout au moins témoignent de notre faiblesse. Comme l'observait La Rochefoucauld, sans tenir d'ailleurs suffisamment compte du jeu inconscient de nos sentiments et de nos instincts, la pitié, la charité, la justice, ne sont, à bien des égards, qu'une habile prévoyance des maux où nous pouvons tomber. Le spectacle d'une douleur étrangère nous avertit de ce qui nous attend ; une infortune particulière suscite en nous la pensée glaciale de la misère et de la précarité humaines. L'acte de compassion est une riposte, une défense contre une obsession débilite, une vengeance contre les forces mauvaises qui accablent cette humanité dont nous sommes. Ce n'est pas la douleur d'autrui que nous cherchons à guérir, mais la nôtre. Certes nous pourrions, en nous détournant des malheureux, nous épargner bien des occasions de souffrir ; mais outre que la pensée de leur triste sort demeure parfois obstinément fixée dans l'âme comme la flèche que l'on emporte dans sa chair blessée, nous nous sentons souvent attirés vers les peines d'autrui par le désir égoïste d'un contraste qui secoue notre sensibilité, avive notre bonheur, « divertisse notre ennui de vivre ».

Le mot compassion entretient une équivoque. A vrai dire, nous ne pâtissons pas avec autrui, nous n'éprouvons pas, nous ne partageons pas la souffrance du prochain. Chacun souffre de son côté, sans communication ni échange ; nos actes de pitié ont pour but de nous délivrer nous-mêmes du mal ; leur inspiration comporte d'ailleurs des éléments positifs de joie : « joie provoquée par l'aspect d'une situation contraire à la nôtre, par l'idée de pouvoir aider, à condition que nous le voulions, par la pensée des louanges et de la reconnais-

sance que nous récolterions, dans le cas où nous aiderions, par l'activité du secours lui-même, à condition que l'acte réussisse (et comme il réussit progressivement, il fait plaisir par lui-même à l'exécutant), mais surtout par le sentiment que notre intervention met un terme à une injustice révoltante ; (donner cours à son indignation suffit déjà pour soulager¹). » Si la pitié nous devient un moyen de bonheur personnel, la voilà donc suspecte ; elle n'a plus le prestige libérateur des réalités surhumaines et sacrées. Or Nietzsche ne parvient plus à s'aveugler sur sa nature et sur son rôle ; il sait qu'elle fut utilisée par certaines races, comme une « valeur conservatrice de la vie, qui aide à supporter l'existence, bien qu'elle paraisse digne d'être rejetée avec dégoût et effroi. La compassion devient l'antidote du suicide, étant un sentiment qui contient de la joie, et qui procure le goût de la supériorité à petites doses : elle détourne de nous-mêmes, fait déborder le cœur, chasse la crainte et l'engourdissement, incite aux paroles, aux plaintes et aux actions, — elle est un bonheur relatif, si on la compare à la misère de la connaissance qui met de tous les côtés l'individu à l'étroit, le pousse dans l'obscurité, et lui enlève l'haleine². »

Quand notre compassion s'adresse à des personnes que nous aimons, vénérons et admirons, n'est-elle pas manifestement une tentative pour combler l'intervalle que nous sentons entre elles et nous ? « Maintenant, il nous semble possible de leur donner en retour, tandis que nous nous les figurions autrefois supérieures à notre reconnaissance. Cette faculté de donner en retour nous émeut et nous cause un grand plaisir... Cela nous procure avant tout les délices de la reconnaissance active : ce qui équivaut, en un mot, à la bonne vengeance...

1. *Morgenröthe*, § 133, pp. 136, 137.

2. *Ibid.*, § 136, p. 140.

De tout cela, il faut conclure que, même au meilleur cas, il y a quelque chose d'abaissant dans la souffrance, et, dans la compassion, quelque chose qui élève et donne de la supériorité, ce qui sépare éternellement l'un de l'autre les deux sentiments¹. » L'homme qui compâtit ne se donne pas de toute son âme ; il s'exalte secrètement et se complaît dans la jouissance de soi-même. Nietzsche croit déceler dans toute pitié, un élément de mépris : Manifester de la compassion, c'est regardé comme un signe de mépris, car on a visiblement cessé d'être un objet de crainte, dès que l'on vous témoigne de la compassion. On est alors tombé au-dessous de l'équilibre ; mais en réalité, ce niveau ne suffit point à la vanité humaine et seules la prépondérance et la crainte que l'on inspire, procurent à l'âme le sentiment qu'elle préfère.

Mépris ? c'est trop dire, sans doute, mais en tout cas, celui qui souffre nous est par là-même inférieur, puisqu'il a besoin du don gratuit de notre affection secourable. La pitié ne serait donc jamais un sacrifice véritable et entièrement sincère, une abdication de la personnalité en faveur d'autrui. Mais à supposer même qu'un tel degré d'abnégation fût possible, qu'aurait-il de si prestigieux ? Les adeptes du culte de la pitié pensent, plus ou moins nettement, avec Pascal et le Christianisme, que « notre moi est haïssable » ; comment, dès lors, « pouvons-nous autoriser et accepter que d'autres se mettent à l'aimer, fussent-ils Dieu ou hommes ? Ce serait contraire à toute bonne convenance, de se laisser aimer alors que l'on sait fort bien que l'on ne mérite que de la haine. — « Mais c'est là justement le règne de la grâce. » Votre amour du prochain est donc une grâce ? Votre pitié est une grâce ? Eh bien ! si cela vous est possible, faites un pas de plus : aimez-vous vous-même par grâce² ! » Le moi n'est pas plus

1. *Morgenröthe*, § 138, p. 142.

2. *Ibid.*, § 79, p. 79.

aimable en autrui qu'en nous-même ; le sacrifice au prochain n'a pas de justification profonde ; la réflexion dissipe le sens prodigieux et mystique dont il s'enveloppaît à nos yeux. Pourquoi ne serait-il pas légitime de se préférer à autrui ? Pourquoi ne point nous épargner la souffrance de vibrer sympathiquement à la vue des souffrances étrangères ?

C'est qu'au fond nous gardons secrètement l'égoïste espérance de la réciprocité : l'humanité chaotique et déchirée d'antagonismes nous effraie ; nous voudrions échapper à la solitude où nous rejettent l'indifférence ou la haine des hommes ; nous aspirons à l'universel amour, peut-être surtout parce que nous ne prenons point la peine de nous représenter ce que pourrait être l'existence dans une telle utopie. « Chacun y serait harcelé, importuné et désiré, non par un seul homme aimant, comme cela arrive maintenant, mais par des milliers, et même par tout le monde, grâce à une tendance irrésistible que l'on insultera alors, que l'on maudira autant que l'a fait l'humanité ancienne avec l'égoïsme¹. » — « Malheur à nous si cette tendance se mettait à faire rage ! En admettant que la tendance au dévouement et à la sollicitude pour les autres (l'affection sympathique) soit doublement plus forte qu'elle n'est, le séjour sur la terre deviendrait intolérable. Que l'on songe seulement aux sottises que commet chacun, tous les jours et à toute heure, par dévouement et par sollicitude pour lui-même, et combien son aspect est insupportable ; que serait-ce, si nous devenions, pour les autres, l'objet de ces folies et de ces importunités, dont, jusqu'à présent, ils se sont seulement frappés eux-mêmes ? Ne faudrait-il pas alors prendre aveuglément la fuite, dès qu'un « prochain » s'approche de nous, et accabler l'affection sympathique des mêmes paroles

1. *Mengenröthe*, § 147, p. 151.

injurieuses dont nous couvrons maintenant l'égoïsme¹ ? »

Utopie dont la fadeur nous ferait regretter les antagonismes stimulants et la vivifiante incertitude du présent ! Ou perpétuelle importunité d'une sollicitude qui ne vous laisse point le répit du recueillement solitaire et la discrétion de vos faiblesses ! Et d'ailleurs, utopie infiniment chimérique ! Nulle conspiration d'universelle sympathie ne saurait véritablement nous libérer de la souffrance ; par contre, la pitié que nous ressentirions nous-même, si elle approchait de la douloureuse pureté d'un altruisme pleinement sincère, « nous ruinerait à fond en très peu de temps... Nous aurions à souffrir en même temps de notre moi et du moi de l'autre, et nous nous accablerions ainsi volontairement d'une double déraison, au lieu de rendre le poids de la nôtre aussi léger que possible². »

Mais peut-être accusera-t-on Nietzsche de pourchasser ici un fantôme. La pitié absolue, la pitié pure est, accordera-t-on, un idéal chimérique dont il ne serait d'ailleurs point sage de souhaiter la réalisation. Mais pourquoi s'obstiner à passer à la limite et dédaigner un sentiment généreux mitigé d'égoïsme, n'excluant ni l'indépendance individuelle, ni la solitude désirable, ni les rivalités où s'entretient l'ardeur de la vie, mais tempérant l'âpreté des conflits, aidant à panser les blessures, favorisant, en bien des cas, une féconde coopération des hommes ?

Même ramenée à ces modestes proportions, la pitié ne trouve point grâce devant Nietzsche. D'accord en ceci avec les Stoïciens et Spinoza, il affirme que l'action froidement raisonnable vaut mieux pour l'humanité que les impulsions les plus généreuses du sentiment : « la compassion, pour peu qu'elle crée véritablement de

1. *Morgenröthe*, § 143, p. 148.

2. *Ibid.*, § 137, p. 141.

la souffrance, est une faiblesse comme tout abandon à une passion préjudiciable. Elle augmente la souffrance dans le monde... Celui qui obéit une fois, à l'essai et avec intention, aux occasions de la pitié qu'il rencontre dans la vie pratique et qui se représente, dans son for intérieur, toute la misère dont son entourage peut lui offrir le spectacle, devient inévitablement malade et mélancolique. Mais celui qui, dans un sens ou dans un autre, veut servir de médecin à l'humanité, devra être plein de précautions à l'égard de ce sentiment qui le paralyse dans tous les moments décisifs, entrave sa science et sa main subtile et secourable¹. » La misère humaine exige parfois un traitement énergique ; or la compassion amollit le cœur et la volonté. Le prochain gagne à ce que nous conservions, devant ses pires souffrances, le calme et la pleine maîtrise de nous-même. « Si nous nous laissons assombrir par la misère et les souffrances des autres mortels et si nous couvrons de nuages notre propre ciel, qui donc portera les conséquences d'un tel assombrissement ? Certainement les autres mortels, et ce sera un poids à ajouter à leurs autres charges ! Nous ne pouvons être pour eux ni secourables ni réconfortants, si nous voulons être l'écho de leur misère, et aussi si nous voulons sans cesse prêter l'oreille à cette misère². »

La pitié ne se justifierait donc même pas à titre de vertu moyenne, par les adoucissements qu'elle serait susceptible d'apporter à la condition de l'humanité. La voilà dépouillée de tout ce qui pourrait, si peu que ce fût, la recommander à notre vénération.

Dans l'âme de Nietzsche, un étrange besoin d'ascétisme s'acharne à tараuder implacablement tout idéal ; mais ce besoin qui le conduira jusqu'à la négation de l'ascétisme, qu'est-il d'autre au fond que le désir forcé

1. *Morgenröthe*, § 134, pp. 138, 139.

2. *Ibid.*, § 144, pp. 148, 149.

de se délivrer du mal en se délivrant de soi-même ? Parvenir à un idéal où ne se puisse déceler, même au regard le plus perçant, aucune trace d'égoïsme, tel est le sens de l'aspiration nietzschéenne, et c'est peut-être la grande raison pour laquelle sa philosophie se présente non comme un système arrêté, mais comme une perpétuelle recherche. Son éthique ne sera point la description d'un idéal statique, d'un but déterminé, mais l'indication d'un mouvement. Ces caractères expriment ou, si l'on veut, symbolisent l'impossibilité où se trouve l'homme, à la poursuite du salut, d'atteindre un état où l'on se sente vivre hors de soi. Idéal impossible, mais dont la sollicitation pleine de promesses donne le branle à la vie morale des grands tourmentés !

N'est-ce pas encore secrètement ce besoin de bonheur qui dissuade Nietzsche d'élever, au nom d'un idéal humanitaire de justice et de charité, une protestation contre le réel inévitablement plein d'injustice et de cruauté ? « *Amor fati* : que désormais ce soit là mon amour. Je ne veux pas mener de combat contre ce qui est laid. Je ne veux même pas accuser l'accusateur. Me détourner — que cela soit toute ma négation. » Et dans son journal de 1888, Nietzsche écrira encore plus nettement : « ma formule de la grandeur humaine est — *amor fati* : on ne doit rien vouloir d'autre, rien en avant, rien en arrière, dans toute l'éternité, rien. Tout idéalisme est importun en face de la nécessité. Non seulement il faut supporter la nécessité et, ce qui est plus important, ne pas la cacher, — ce n'est pas tout : il faut encore, l'aimer. » Réprimer les élans de la sensibilité révoltée contre l'invincible, c'est se prémunir contre les déchirements d'une lutte inutile. Effacer son idéal, son plus intime, son plus passionné désir devant l'inébranlable obstacle au lieu de se jeter désespérément sur lui et de s'y meurtrir, ce peut être le sage artifice d'un égoïsme avisé qui renonce aux ambitions vaines pour esquiver

les occasions de souffrir. Et ce besoin de loyauté envers soi-même, cette obligation que Nietzsche s'impose àprement d'accepter avec sérénité la défaite de ses désirs, la ruine de ses illusions, n'y faut-il pas voir l'effet d'un instinct de conservation qui s'abrite dans les prestiges de la grandeur morale ?

Pouvoir se convaincre que toute revendication de notre cœur contre les fatalités naturelles est une méprisable faiblesse, et que notre dignité nous commande la résignation, ou mieux encore, l'acceptation enthousiaste, quel renfort contre les tentations d'une révolte si cruellement inutile ! Mais il est clair que le subterfuge perdrait toute son efficacité s'il devenait conscient ; il faut que le sujet parvienne à se persuader sans réserve qu'il est grand et noble de s'incliner devant le destin, parce qu'en ce faisant, loin de rechercher le bonheur égoïste et la quiétude quelque peu suspecte de ceux qui ont déserté le combat, l'on remporte sur soi-même la plus belle des victoires. De par son hérédité et son éducation chrétiennes, il y a chez Nietzsche cette conviction que la vraie grandeur est dans l'ascétisme, dans l'exercice de la cruauté envers soi-même. La grandeur ! qu'est-ce à dire ? Une valeur, une puissance idéales, une ivresse de fierté, le sentiment d'être, par une surabondance de mérite, abrité contre toutes les douleurs, soutenu dans une région de sereine sublimité par l'admiration et la sympathie de toutes les âmes. Et l'on est d'autant plus grand que l'on a moins de complaisance pour soi-même, que l'on mortifie plus profondément sa sensibilité. Or ce n'est pas assez la mortifier que de consentir à s'effacer devant le monde parce qu'on y voit, comme les panthéistes et particulièrement les stoïciens, l'expression d'une raison ou d'une volonté providentielles, réalisant un ensemble où tout paraît tolérable et même excellent parce que tout y a sa justification cachée. Le chef-d'œuvre de l'ascétisme est d'exclure de la fata-

lité toute nuance mystique, et d'accepter le mal et la laideur sans les atténuer par la pensée qu'ils ne sont que superficielle apparence d'une secrète existence divine. Ne point transiger avec les tendances avides d'illusions consolantes, leur avouer brutalement que le réel est en opposition radicale avec elles, et que c'est à elles de céder ! Mais ce renoncement ne serait pas encore assez pur s'il s'accompagnait de sourdes protestations ; il ne doit subsister au fond de nous aucun soupçon de révolte ; et c'est pourquoi Nietzsche s'impose non pas seulement d'accepter, mais « d'adorer la pierre, l'ineptie, la lourdeur, le destin, le néant », tout ce qui, dans le cours des choses, blesse le plus violemment nos sensibilités les plus exigeantes. Or Nietzsche s'était fait une religion de l'idéal humanitaire d'harmonie dans la justice et l'universelle bonté. Mais la vie se dévoile réfractaire à cet ordre rêvé : infiniment complexe et toujours mouvante, pleine de spontanéité, d'exubérant désordre, elle ne laisse paraître aucun souci de se plier aux cadres de nos formules et de nos concepts moraux. Que d'indignations d'abord, quels accès de découragement après les vaines révoltes de toute l'âme, que d'appels désolés à la bonne volonté des hommes et au providentiel Avenir ! Et comment obtenir un peu de bonheur, un peu de sérénité, si l'on se cramponne à cet idéal perpétuellement démenti et bafoué ? L'aspiration à l'absolu de la grandeur ascétique n'est que le prodigieux déguisement de l'aspiration à l'immuable bonheur dans la suprême liberté. Comment pourrions-nous encore être exposé à souffrir si nous avons réussi à nous dompter assez profondément pour n'avoir pas d'autre idéal que le réel ? Nietzsche acceptera donc l'échec de la justice et de la pitié ; il prendra parti pour la vie telle qu'elle est, avec tous ses déchirements, ses douloureux conflits, son immoralité cruelle : « Tu ne dois pas voler, tu ne dois pas tuer ! — de telles paroles furent un jour appelées

sacrées ; devant elles, on a plié les genoux, on a courbé la tête, on a quitté ses chaussures. Voler et tuer, cela n'est-il pas dans la vie même, dans toute la vie ? Et quand de telles paroles ont été appelées sacrées, la vérité elle-même n'a-t-elle pas été tuée ? » Et dans « *Le Gai Savoir* », 346, Nietzsche déclare : « Les prétentions de l'homme qui cherche des valeurs dépassant la valeur du monde réel, nous paraissent aujourd'hui risibles. »

Avec d'autres nuances encore, le culte de la grandeur inspire à Nietzsche la condamnation de la pitié. Il a cru que toute civilisation avait pour condition nécessaire l'implacable volonté d'une élite ou d'une individualité puissante qui façonne durement les multitudes, sans se préoccuper des gémissements de la matière vivante où elle sculpte son idéal. L'homme ne peut croître, et surtout s'élever aux formes supérieures de la culture, sans blesser, sacrifier, écraser quelqu'un. Vivre, même très humblement, c'est faire souffrir. La pitié paralyse qui l'éprouve ; trop vive, elle nous écarterait de la grandeur et même de la vie ; elle est un sentiment de défaillance, une attitude pour mourir. La religion de la pitié exprime la revendication jalouse et méprisable de ceux qui n'ont point le courage de se soumettre à la loi de grandeur et qui recherchent l'immuable paix de la médiocrité sans aventure et sans souffrance. Ils osent ériger en principes universels de conduite les suggestions de leur débilité. Par mépris pour la bassesse d'un tel subterfuge, Nietzsche se l'interdit durement. Culte d'un idéal supérieur au bonheur et à la mesquine sécurité du moi, dégoût pour le bas égoïsme qui subordonne tout à soi et accepterait volontiers la dégradation universelle de la vie s'il y trouvait son compte, dégoût pour l'homme qui s'aime lui-même au point de s'offusquer de tout ce qui le dépasse et peut lui survivre, de l'homme assez entiché de sa misérable personne pour vouloir entraîner dans sa décadence et son propre

anéantissement, les formes les plus hautes de la vie et toute la beauté de l'univers ! « Les disgraciés, les vaincus, les impotents de nature, ce sont eux, ce sont les plus débiles qui, parmi les hommes, minent surtout la vie, qui empoisonnent et mettent en question notre confiance en la vie, en l'homme, en nous-mêmes... Que veulent-ils enfin ? Représenter tout au moins la justice, l'amour, la sagesse, la supériorité, — telle est l'ambition de ces « inférieurs », de ces malades !... Ce sont tous hommes du ressentiment, ces disgraciés physiologiques, ces vermoulus ; il y a là une puissance frémissante de vengeance souterraine, insatiable, inépuisable dans ses explosions contre les heureux, ingénieuse dans les travestissements de la vengeance, dans les prétextes à exercer la vengeance. Indubitablement, ils arrivent à jeter dans la conscience des heureux, leur propre misère et toutes les misères : de sorte qu'un jour, ceux-ci commenceront à rougir de leur bonheur et à se dire peut-être les uns aux autres : « Il y a une honte à être heureux en présence de tant de « misères !... » Mais quelle erreur plus grande et plus néfaste que celle des heureux, des robustes, des puissants d'âme et de corps qui se mettent à douter de leur droit au bonheur¹ ! »

Le culte de la pitié est donc proscrit par Nietzsche comme une ruse des faibles qui s'acharnent à discréditer les seuls biens vraiment substantiels, parce qu'ils ne peuvent les conquérir, et qu'il redoutent l'indifférence ou la dureté des forts. Au lieu d'accepter sans envie le spectacle des supériorités naturelles et de respecter le bonheur des élites, en se résignant à leur propre disgrâce, les faibles et les souffrants se donnent une consolation de vengeance et une fugitive illusion de force en faisant souffrir de pitié ceux qu'ils ne peuvent atteindre et

1. *Zur Genealogie der Moral* (Was bedeuten asketische Ideale ?) § 14, pp. 433, 434, 435, 436. W. B., VII.

blessé autrement : « Qu'on vive dans l'entourage de malades et d'esprits déprimés et qu'on se demande si les plaintes et les phrases de lamentation, la mise en vue de l'infortune, ne poursuivent pas au fond le but de faire mal aux spectateurs : la pitié que ceux-ci expriment alors est une consolation pour les faibles et les souffrants en tant qu'ils reconnaissent avoir au moins encore un pouvoir, en dépit de leur faiblesse : le pouvoir de faire du mal... Ainsi la soif de pitié est une soif de jouissance de soi-même, et cela aux dépens de ses semblables ; elle montre l'homme dans toute la brutalité de son cher moi¹. » Par besoin d'impitoyable sincérité à l'égard de soi-même, par amour aussi pour les plus belles formes de la vie, Nietzsche rejette l'humanitarisme chrétien ; il ne peut plus voir dans la pitié, le divin prestige qui nous rachète et nous délivre ; c'est un sentiment trouble et plus que suspect. « Périssent les faibles et les ratés : premier principe de notre amour des hommes. Et qu'on les aide encore à disparaître ! Qu'est ce qui est plus nuisible que n'importe quel vice ? — La pitié qu'éprouve l'action pour les déclassés et les faibles : le Christianisme² ! »

La souffrance des faibles n'a rien de sacré : « qu'ils s'en aillent ! » Quant aux autres, à ceux qui méritent de vivre, ils doivent accepter la douleur comme une épreuve salutaire ; « l'école de la souffrance, l'école de la grande souffrance, savez-vous que jusqu'ici cette école seule a créé toute élévation humaine ? Cette tension de l'âme dans le malheur qui lui donne la force, son horreur à la vue du grand effondrement, sa sensibilité et son courage à supporter, à endurer, à interpréter le malheur, à l'utiliser, et tout ce qui lui a jamais été de profond, d'énigmatique, de masqué, de spirituel, de

1. *Menschliches allzumenschliches*, § 50, p. 72, W. B., II.

2. *Der Antichrist*, § 2, p. 218, W. B., VIII.

rusé, de grand : est-ce que cela ne lui a pas été donné dans la souffrance, à l'école de la grande souffrance ? La créature et le créateur sont réunis dans l'homme : il y a dans l'homme de la matière, des débris, des résidus, du limon, de la boue, de l'absurde, du chaos ; mais il y a aussi dans l'homme le créateur, l'imagier, une dureté de marteau, une divinité de contemplateur et du septième jour : — comprenez-vous cette contradiction ? Et ne savez-vous pas que votre compassion s'adresse dans l'homme à la créature, à ce qui doit être formé, brisé, forgé, brûlé, rougi au feu, épuré, à ce qui est obligé de souffrir, à ce qui doit souffrir¹ ! »

Ainsi discréditées, les valeurs morales de la conscience commune façonnée par le christianisme se révèlent à Nietzsche inaptes à le sauver du désespoir en apaisant son âme tourmentée du besoin de s'évader d'elle-même. Le moyen de délivrance n'est efficace qu'à la condition de ne point apparaître comme un moyen de délivrance, autrement dit comme une valeur subordonnée à notre intérêt personnel, une valeur qui nous ramène à la considération du moi. Un asile est insuffisant s'il n'exclut pas la pensée que notre personnalité demeure, en définitive, le principe et le but de toutes nos actions ; nous ne réussissons pas à y perdre le sentiment de nos limites et de notre misère. Et c'est pourquoi Nietzsche surmonte la pitié, d'un élan vers une grandeur morale faite de courage ascétique, de renoncement à tout ce qui pourrait le venger et le consoler de sa faiblesse.

1. *Jenseits von Gut und Böse*, § 225, *in fine*, W. B., VII.

CHAPITRE II

LA RÉDEMPTION ESTHÉTIQUE

L'impossibilité de se satisfaire en la vie médiocre du commun des hommes se manifeste chez Nietzsche de la manière la plus âprement émouvante. Nature tourmentée, comme celle d'un Pascal, du besoin d'épanouissement infini, nature désadaptée, incapable de se complaire à la clarté paisible des paysages modérés et familiers, mais déchirant les calmes surfaces et démasquant des profondeurs, retrouvant partout le mystère de poésie douloureuse que comporte la vie trop consciente ! Nous imaginons Pascal dans les austères allées rectilignes de Port-Royal, dans le cirque étroit de la verdoyante vallée que les bois touffus des collines rapprochées séparent du monde, méditant sur le pathétique destin de l'homme, et nous l'envions d'avoir vécu hors de la banale assurance des âmes vulgaires. Plusieurs fois, quand la morne poussière des jours mesquins flétrissait en nous les fraîcheurs du sentiment, nous sommes allé demander quelque renouveau à ces ruines dévorées d'herbes et de mousse. Un malaise nous libérait étrangement devant ces pierres tombales dressées encore sur les sépultures vidées de leurs ossements. Tombes de tant d'êtres inconnus qui vécurent le drame janséniste du péché, sous les reflets blêmes du Christ émacié qui pend à la croix, et dont les bras ne s'ouvrent point pour l'universel accueil ; tombe d'Hamon, tombe de Racine ! Etonnement de se trouver au bord de la fosse où fut enfoui celui dont les poèmes se dorent

du bonheur de notre jeunesse, et délicatement ondulent, dans le rayonnement des luxes, comme d'élégantes guirlandes de beauté, au couronnement des formes les plus nobles de la vie ! De la terre, des touffes sauvages dans les pierres grises : un écroulement de néant au fond de l'étroite vallée de solitude et de poussière, d'où jaillissent comme de vains appels, vers un ciel sombre d'orage, les longs peupliers enracinés dans les ruines d'un cimetière. Buste de Blaise Pascal, brusque ouverture sur les immensités étoilées de l'âme, nostalgie des bonheurs poignants et de la vaste aventure de la mort, au delà des ternes apparences où nous souffrons sourdement de sentir qu'il n'est point d'évasion, et que notre vie, comme toutes les autres, malgré tous ses élans et tous ses appels, rampe et se défait inexorablement, peu à peu, jusqu'au définitif oubli, jusqu'à la confusion totale, dans la grise uniformité de la terre.

Comme pour retrouver les sources fraîches de la vie, nous nous rapprochons instinctivement de ces grands obsédés qui n'ont jamais perdu le sens de la gravité, de la beauté de vivre. Devant Pascal, nous nous sentons devant une âme tragique, possédée de la plus riche et de la plus puissante des passions, de la passion totale, de celle qui comprend toutes les autres et les dépasse ; la passion du salut, c'est-à-dire de la vie démesurée.

Nietzsche, lui aussi a cherché sans répit, la vaste échappée hors de la vie médiocre, et ce qui nous émeut en lui, à travers une évolution d'âme pleine d'étranges détours, c'est la permanente insatisfaction de soi-même, l'aspiration multiforme à se dépasser, ce singulier pouvoir de s'exalter au-dessus de l'existence mesquine, ce sentiment de la grandeur du destin de l'Humanité, même quand on la considère sous le jour le plus pessimiste, comme une éphémère floraison de conscience dans un immense désert inanimé qui n'en conservera pas le souvenir. Toujours, quand il est près de succomber

au découragement, Nietzsche se relève dans un sursaut d'énergie et s'évade hors de sa tristesse et croit s'évader de soi-même, dans quelque idée chargée de nobles prestiges. Jamais de médiocrité, de vulgarité, de platitude ; une étonnante faculté de trouver des stimulants jusque dans les pensées communément les plus dégraisantes. Tendue dans l'effort pour franchir les bornes d'une individualité vouée à la souffrance par misère physiologique et peut-être surtout par excès de lucidité, Nietzsche concevra, un temps, que le but est de rompre les barrières de la personnalité et de se dilater dans l'âme d'un peuple, dans la vaste unité d'une imagination collective, et, plus profondément, dans la volonté qui est au cœur de l'univers. Le premier moyen de salut auquel il a recours après l'abandon de la foi chrétienne c'est la doctrine de Schopenhauer. Elle ne lui apparut point comme une doctrine de désespoir, puisqu'elle apportait en même temps qu'une révélation du mal universel, les moyens de s'en affranchir ; et parmi ces moyens, le culte de l'art, la contemplation de la beauté : Quand il écrit son livre sur les « Origines de la tragédie grecque », Nietzsche est tout pénétré des idées et des sentiments schopenhaueriens ; c'est à travers eux qu'il voit la tragédie ; c'est par eux qu'il interprète les cultes d'Apollon et de Dionysos ; c'est par cet intermédiaire qu'il opère l'identification quelque peu inattendue de la tragédie grecque et du drame wagnérien.

* * *

Il y a chez Nietzsche interprétant la tragédie grecque, l'espoir de mettre au jour le secret d'une miraculeuse civilisation, afin de susciter, sur ce prestigieux modèle, un grand renouveau de culture allemande. A cette époque, Nietzsche est soutenu par l'enthousiasme des hautes ambitions collectives ; il croit à la magnificence

des œuvres humaines où s'expriment épurés et disciplinés par l'art, les vastes sentiments unanimes ; il éprouve l'allégresse d'être porté par toutes les ardentes espérances confuses des élites soulevées d'aspirations infinies et pressentant de somptueux paradis de beauté dans les villes marmoréennes, dans la grâce onduleuse et blanche ou la solennité pourpre des cortèges, l'immense délire des fêtes chatoyantes et les musiques des soirs féeriques sur les terrasses quand flotte un indicible enchantement venu du fond des âges, toute la poétique essence des nobles aventures du passé et la brume rêveuse des avenir troublants de la jeunesse. Etre enveloppé, soutenu de ces ondes enivrantes et se sentir baigner dans la gloire d'une époque et d'une nation qui garderont dans l'histoire la fraîcheur dorée d'oasis bienheureuses, vers lesquelles se détourneront les nostalgiques tristesses des hommes futurs comme nous nous détournons, harassés, vers les clartés d'aurore de l'Athènes antique, cela suffit parfois à nous sauver de la détresse et nous ne songeons même plus, alors, à la possibilité des heures de sécheresse où l'on ne peut pas écarter l'obsession du temps inexorable, la pensée des ruines et du grand silence glacial qui viendra tôt ou tard éteindre la terre, étouffer pour toujours les hymnes des plus sublimes griseries humaines. Nietzsche s'exalte encore à se considérer comme l'un des grands artisans du renouveau, l'un des penseurs en qui la race prend conscience de ses secrètes aspirations, l'un de ces prophètes que la foule croit être en rapport avec des sources mystérieuses de force et de joie.

Sourdement inquiété peut-être, dans sa ferveur, par le soupçon de la précarité et de l'insuffisance des plus hautes civilisations, Nietzsche tente de préserver son ivresse d'âme et d'assurer à sa confiance des assises plus vastes et plus profondes en descendant au-dessous du temps et de la multiplicité, dans une région de vie

essentielle et démesurée. Les expériences esthétiques et morales qu'il a pu vivre, et dans lesquelles on éprouve, en effet, l'impression d'un ravissement hors des limites de l'infime personnalité, ces promesses étranges de la beauté plastique et de la musique surtout, si petites choses et si fugitives dans le temps et l'espace, et qui paraissent pourtant nous amener au seuil d'immenses béatitudes éternelles, Nietzsche n'hésite pas à les proclamer éminemment révélatrices ; il ne veut pas voir dans le schopenhauerisme un ensemble de symboles métaphysiques, stylisant et dramatisant à la manière d'une œuvre d'art, quelques humbles et confuses réalités psychologiques ; il y voit l'expression même de l'univers profond ; il croit à l'imagination, à la volonté cosmiques, et il pense que la beauté nous libère vraiment de nous-même pour nous épanouir dans la vie prodigieuse du tout : « le tragique nous donne une joie métaphysique¹ ».

La tragédie grecque fut, selon lui, l'invention géniale d'une race dont l'instinct de conservation lutte contre l'obsession pessimiste. Il plaît manifestement à Nietzsche d'y voir une invention collective et l'invention d'une obscure spontanéité jaillie de régions où n'atteint pas l'intelligence. Les artifices conscients d'une pensée individuelle, fût-elle une pensée d'élite, n'ont point l'autorité grisante du mystère ; il y a dans l'instinct toute la stimulante fraîcheur des sèves printanières, et il paraît d'autant plus puissant et mystérieux qu'il est l'instinct d'une race, l'instinct qui sourd des abîmes sans âge de la vie impersonnelle. La tragédie est un moyen de rédemption par le spectacle de la beauté et la jouissance enivrée du sublime. Elle est la création de l'âme tourmentée d'un peuple artiste qui se délivre du mal en suscitant parmi les brumes enivrantes de la

1. *Geburt der Tragödie*, p. 116, W. B., I.

musique, un rêve de formes adorables : ses dieux et ses héros. Les hantises funèbres ne résistent guère quand se lève la rayonnante vision de la blanche divinité qui s'avance, nue, sur les prairies diaprées du printemps : les averses douloureux s'ouatent de brumes voluptueuses ; l'image d'Apollon, souverainement beau de jeunesse forte et souple, éveille la joie sereine de l'énergie harmonieuse et maîtresse d'elle-même, qui, dans l'euphorie de sa plénitude défie les risques de souffrance, la décrépitude et la mort. Les formes élégantes de la plastique ont certes une vigoureuse individualité, mais elles symbolisent et magnifient toute vie humaine. Réalisation de volupté, de passion contenue, de confiance bienheureuse, de sereine acceptation, elles sauvent le spectateur par une suggestion d'incomparable noblesse, de vie luxuriante et pleine de grâce. Et Nietzsche voudrait se retremper aux sources d'où montaient ces rêves somptueux.

Mais pourquoi les images nous délivrent-elles ? Parce qu'en nous détournant de nous-même pour les contempler, nous cessons de voir notre petitesse, notre délabrement et notre misère, nous nous sentons tout à coup par le sortilège de l'imitation sympathique, vivre de la vie intense des dieux et des héros. Mais c'est aussi et peut-être surtout parce que débarrassés momentanément des mille petits soucis et malaises personnels, nous sommes plus aptes à comprendre et à ressentir ce qu'il y a de tragiquement grandiose dans toute vie consciente. Rien de plus divinement émouvant que cette vision du douloureux destin des hommes. Les grandes plaintes qui montent des lointains, dans le vent des nuits sereines, semblent nous affranchir du temps et nous porter au-dessus de la mort, et c'est même parfois une ivresse de devoir mourir et de se perdre avec toutes les âmes fugitives, dans une tristesse où s'évanouit tout ce qui divise, limite et oppose. Il est remarquable

que notre douleur personnelle se mue en extase à mesure qu'elle parvient à s'universaliser et que nous y voyons transparaître comme l'essence de toutes les douleurs. Tout cela, certes, on pourrait tenter de l'expliquer par des associations d'idées, tant d'illusions, d'impressions confuses ; mais Nietzsche préfère ici l'interprétation métaphysique de Schopenhauer : le sentiment de joie tragique en laquelle s'épanouit la douleur individuelle, implique l'intuition qu'une seule volonté vit éternellement dans tous les êtres passagers qui se heurtent et se déchirent parmi les antagonismes de la vie temporelle.

Mais plonger ainsi dans l'unité démesurée d'une activité débordant de forces éternelles, quelle ravissante évocation hors de la personnalité, hors de tous les motifs d'inquiétude et de souffrance ! Etrange explication pourtant, au regard de la simple logique ! Comment comprendre qu'il soit doux et grisant de sentir toute vie infiniment misérable et qu'on puisse trouver un apaisement dans la révélation que nous sommes condamnés par notre nature profonde, à d'irréremédiables tourments ? Pourquoi cessons-nous de souffrir quand nous cessons d'être une conscience individuelle pour devenir la conscience de la volonté universelle, s'il est vrai que cette volonté soit perpétuellement tendue dans une angoisse désespérée ? Schopenhauer triomphe peut-être aisément de ces illogismes en se persuadant que toute logique est superficielle et que la vie intérieure la plus essentielle se meut hors de son contrôle. Mais il est si difficile d'éluder tout besoin de cohérence que Schopenhauer, çà et là, esquisse des explications. La douleur de la volonté tient précisément, semble-t-il, à ce qu'elle s'objective en une multiplicité indéfinie dont chaque partie se prend pour le centre de l'univers, prétend ramener tout à soi, s'imposer à tout, égaler, absorber le tout illimité. La douleur de la volonté tient à cela, ou pour mieux dire, elle est cela. Pour la volonté, être c'est une

même chose que s'apparaître engagée dans l'illusion cruelle du multiple, chaotiquement agité d'ambitions folles et torturantes. La volonté s'éteint progressivement en nous, à mesure que se dissipe à nos yeux l'illusion de la multiplicité ; et l'on peut dire inversement qu'à mesure que décroissent nos prétentions individuelles et que nous désirons et voulons avec moins d'ardeur, le temps semble s'arrêter, nous apercevons peu à peu l'aspect universel, éternel des êtres, et nous finissons par éprouver que dans les profondeurs, nous sommes identique à toutes choses. Libération, puisque nous nous sentons devenir immense comme le Dieu rêvé, puisque nous devenons l'unité éternelle ! Schopenhauer dit parfois hardiment que la libération complète n'est rien d'autre que l'entrée dans le néant. Mais que peut-il y avoir de si ensorcelant dans cette promesse d'anéantissement ? Ne sommes-nous avides que de repos absolu ? Oui, peut-être, aux heures d'insupportable angoisse ; mais il n'en est pas tout à fait de même quand les musiques de mélancolie nous ouvrent l'abîme des rêves, et si nous aspirons à franchir toutes les limites de l'existence personnelle, c'est à la sollicitation d'une chimère de vie merveilleuse hors de toutes les conditions de la vie. C'est bien le néant sans doute que nous cherchons au fond de l'extase musicale, mais un néant où notre désir inconséquent imagine comme un obscur vertige de béatitude, un néant qui, pour notre sensibilité, ne diffère pas de Dieu. Comme le terme n'est jamais atteint, et que d'ailleurs, s'il était atteint, nous perdriions conscience et ne saurions expérimenter qu'il est bien le néant, nous projetons inévitablement sur le but inaccessible, en nous efforçant encore de les magnifier, les joies mouvantes et confuses de l'ivresse esthétique.

Rien ne prouve, certes, que notre personnalité se dissolve réellement et que notre conscience, tous cadres brisés, s'ouvre à l'irruption d'une volonté sans bornes.

Nietzsche, sur la foi de Schopenhauer, semble adopter littéralement ce réalisme romantique, si proche après tout, du réalisme des mystiques. Plus tard, il en verra toute la témérité, il le traitera comme une interprétation symbolique de faits très positifs ; il cessera de croire à l'unité d'un principe cosmique, et surtout à la possibilité pour la conscience d'outre-passer son individualité jusqu'à devenir en quelque manière la conscience même de l'univers. L'exaltation dionysienne en laquelle Nietzsche a vu, au temps de son livre sur la tragédie, la montée de l'universelle volonté de vivre comme une montée de sève enivrante dans tous les corps rajeunis d'une foule communiant dans le même délire, nous ne l'expliquons plus par une divine possession, mais par la griserie du vin, des effluves printaniers et toute la frénésie sexuelle que se communiquent acteurs et spectateurs d'une orgie sans frein ; la contagion des désirs fous, le rythme unanime des cris, des chants et des danses, peuvent bien amortir le sentiment de la personnalité sous l'impression d'une force exubérante, incoercible, vaste et durable comme le monde. La tragédie grecque, selon Nietzsche, est une synthèse de l'esprit apollinien et de l'esprit dionysiaque. Si le spectacle des formes divines nous emplit de sérénité ou nous prépare en apaisant nos misérables soucis, aux joies de la communion esthétique avec la vie universelle, le lyrisme dionysiaque déchaîne toutes les vagues du sentiment, depuis la détresse jusqu'à l'ardent espoir de la fusion dans l'unité reconstituée du Dieu lacéré dont les fragments épars sont devenus la multitude des êtres. Les souffrances et la mort de Dionysos, la promesse de sa résurrection, tel est d'abord le sujet unique de la tragédie ; et quand on substitua, par la suite, à Dionysos, d'autres héros, le thème essentiel ne fut point changé ; il s'agissait toujours, s'il faut en croire Nietzsche, de symboliser le grand mystère de la

vie si bien exprimé par Schopenhauer : le douloureux démembrement de l'être unique produisant un monde infiniment multiple et tourmenté. Le héros tragique, c'est toujours « le Dionysos souffrant des mystères, le Dieu qui éprouve en soi les douleurs de l'individuation... Cette légende signifie que nous devons considérer l'état d'individuation comme la source et l'origine primordiale de tous les maux... Dans cette existence de Dieu mis en lambeaux, Dionysos possède la double nature d'un démon cruel et sauvage et d'un maître doux et clément. L'espoir des Epopées fut alors une renaissance de Dionysos que nous devons désormais pressentir comme la fin de l'individuation... Seule, cette espérance peut faire briller un rayon de joie sur la face du monde déchiré, morcelé en individus : ainsi que le montre la légende, par l'image de Déméter, plongée dans un deuil éternel et qui, seulement alors, retrouve la joie quand on lui dit qu'elle pourra enfanter encore une fois Dionysos. Dans les considérations qui précèdent, nous possédons d'ores et déjà tous les éléments d'une idée du monde, pessimiste et profonde, et en même temps aussi l'enseignement des mystères de la tragédie : la conception fondamentale du monisme universel, la considération de l'individuation comme cause première du mal, l'art enfin figurant l'espoir joyeux d'un affranchissement du joug de l'individuation et le pressentiment d'une unité reconquise¹. »

Les foules communiaient dans la révélation de l'universelle douleur de vivre et dans l'espoir du rachat. Et c'était déjà pour elles, une ivresse de rédemption que de haleter de la même angoisse devant la sublime détresse du héros déchiré.

La tragédie est née du cœur ou plutôt, elle réside essentiellement dans le cœur dionysien « dont les

1. *Geburt der Tragödie*, p. 74.

effusions débordantes s'épanouissent sans cesse en images apolliniennes. Le chœur est le symbole de toute la foule exaltée par l'ivresse dionysiaque ; il est plus ancien, plus originel, plus essentiel que la véritable action. La scène et l'action, au fond et en principe, n'étaient conçues que comme visions. L'unique réalité est le chœur, qui produit de soi-même la vision, et l'exprime à l'aide de toute la symbolique de la danse, du son et de la parole. » Les spectateurs abandonnés à l'ivresse de la contemplation, sympathisaient avec les personnages du chœur et s'imaginaient, eux aussi, renaître comme génies de la nature, comme satyres serviteurs de Dionysos, tour à tour transportés de douleur et d'allégresse. La tragédie est un lyrisme collectif, une musique où s'exprime directement le vouloir-vivre éternel avec ses souffrances et ses contradictions, mais aussi avec sa joie et son aspiration effrénée à l'existence, une musique s'épanouissant en images, « donnant naissance au mythe, c'est-à-dire au plus significatif des symboles, et précisément au mythe tragique, qui exprime en paraboles la connaissance dionysienne ». Le mythe est dans un raccourci puissant, l'expression plastique de cette vie universelle dont la musique nous ouvre l'enivrante immensité. Le mythe sauve et reconforte les individus et les peuples en entraînant leurs sentiments et leur pensée hors des régions douloureuses où l'existence individuelle se débat en vain contre la fuite du temps. Le mythe symbolise en quelques images éternelles, la diversité chaotique des événements de l'histoire ; il transfigure le présent immédiat : « la valeur d'un peuple, — comme d'ailleurs aussi celle d'un homme, — se mesure précisément à cette seule faculté de pouvoir marquer du sceau de l'éternité, les événements de son existence ; car il est ainsi, en quelque sorte, désécularisé et manifeste sa conviction profonde et inconsciente de la relativité du

temps et du sens véritable, c'est-à-dire métaphysique, de la vie¹ ».

Nietzsche a pensé, un temps, que ce sentiment de la grandeur tragique de l'aventure humaine avait soutenu toute une race dans un rayonnement d'héroïsme et de beauté. Cet art d'inspiration si profonde où passe le frisson des insatiables désirs errants et perdus, et la vaste plainte en laquelle s'ouvrent et se déversent, avec leurs mille nuances, toutes les tristesses de toutes les âmes, affranchit un peuple de la vulgarité et des basses consolations ; il affranchit et reconforte, car, si étrange que cela paraisse, nous sentons partout sourdre la joie et l'univers s'alléger dans une transfiguration de noble poésie quand émerge d'on ne sait quel abîme, la solennelle rumeur de la vie désespérée.

L'ivresse dionysiaque, pleine du pressentiment de l'extase définitive qui serait l'évanouissement de toute multiplicité changeante dans l'immuable unité, cette ivresse qui achemine les âmes vers les profondeurs, au delà de toute logique et de toute parole, ne peut s'exprimer que par le langage le plus fluide, le plus insinuant, le plus continu, le plus chargé de sens dans son indistinction : la musique. Le délire orgiaque des bacchanales barbares où semblaient toute pudeur, toute loi, toute considération de la personnalité, où la violence contagieuse du désir multiplié semblait déchaîner à travers les digues rompues de toutes les consciences individuelles, le torrent unique et tout-puissant de l'universelle volupté, de l'inépuisable sève des mondes, cette frénésie épurée par l'art et le raffinement de la race, devient le lyrisme du dithyrambe, le poème véhément et harmonieux qui semble jaillir de la multitude assemblée, et dit la commune douleur, le commun élan vers l'unité rédemptrice où doit s'abolir

1. *Geburt der Tragödie*, p. 163.

tout l'individuel. Mais au lieu de s'abandonner sans réserves à ce vertige, et comme s'il devinait que ces délices ne sauraient se prolonger jusqu'à l'indifférenciation complète sans disparaître elles-mêmes dans l'inconscience, l'instinct privilégié de la race suscite parmi les brumes du sentiment, les élégantes images du rêve : la plastique s'unit à la musique ; c'est l'alliance inattendue d'Apollon et de Dionysos, du dieu de la force mesurée, contenue dans les formes nettes de l'individualité, avec le dieu des élans effrénés et des grands déchainements unanimes du sentiment informe. L'infini du sentiment baigne et soulève les images, et l'aventure plastique d'un dieu se dessine sur les ombres mystiques, portée par toutes les énergies de la vie qui semblent s'exprimer en elle, comme l'obscur poussée des sèves aboutit à la floraison.

« Le mythe nous protège contre la musique... La musique confère au mythe tragique une portée métaphysique si pénétrante et si décisive que, sans cet auxiliaire unique, la parole et l'image fussent demeurées à jamais impuissantes à l'atteindre. Et c'est tout spécialement par l'effet de la musique que le spectateur de la tragédie est envahi de ce sûr pressentiment d'une joie suprême à laquelle aboutit ce chemin de ruine et de déception, de sorte qu'il croit entendre la voix la plus secrète des choses qui, du fond de l'abîme, lui parle intelligiblement¹. » Ainsi se réalise cette étonnante synthèse d'art qu'est la tragédie. L'aspiration infinie qui voudrait pour terme l'unité indistincte nous entraînerait au néant ; l'imagination plastique individualise et distingue et sauvegarde les conditions de la conscience ; mais pour qu'elle ait toute sa vertu rédemptrice et ne nous laisse pas emprisonné dans les insuffisances du fini, du particulier, il nous faut sentir

1. *Geburt der Tragödie*, p. 169.

dans ces quelques images, des possibilités immenses d'émotion, tout ce foisonnement de promesses indistinctes, toutes ces troubles essences que la musique fait flotter autour des êtres et dont la griserie sollicite l'âme aux profonds vertiges.

« Aspiration vers l'infini, coup d'aile du désir, au moment où nous ressentons la plus haute joie de la claire perception de la réalité¹ !... » Celui qui n'a pas éprouvé cette sensation de devoir à la fois contempler quelque chose et aspirer au-delà de cette contemplation, se représentera difficilement combien, en présence du mythe tragique ces deux processus coexistent clairement et distinctement et sont simultanément ressentis... Que l'on transpose maintenant ce phénomène de spectateur esthétique à une opération analogue de l'esprit chez l'artiste tragique, et l'on aura compris la genèse du mythe tragique. Il partage avec la sphère artistique apollinienne la pleine joie à l'apparence et à la contemplation, et, en même temps, il nie cette joie et il trouve une satisfaction plus haute encore à l'anéantissement du monde perceptible de l'apparence². »

Ainsi la conscience persiste, et la vie se maintient, mais baignée d'infini, individuelle et tourmentée, mais transfigurée et secrètement apaisée par le pressentiment de l'unité indicible. Elan qui n'aboutit pas, désir qui ne s'achève pas, mais s'enivre de son intensité même et des joies d'une chimérique espérance ! Nous ne pouvons, devant cette interprétation nietzschéenne, nous empêcher de songer au mystique qui va chercher Dieu au delà de toute image, et ramène de ces étranges profondeurs, une certitude, un flux d'allégresse qui communiquent à toute ses pensées, la fraîcheur d'un ineffable renouveau, et semblent magnifier ses actes

1. *Geburt der Tragödie*, p. 169.

2. *Ibid.*, p. 166.

et ses heures les plus humbles et toute sa personnalité si bornée et si précaire, jusqu'à la splendeur du divin et de l'éternité.

*
* *

Le drame wagnérien apparut d'abord à Nietzsche, comme une renaissance de la tragédie antique. Après des siècles d'intellectualisme où l'on a perdu le sens du tragique de la vie, et où l'on se complaît dans les plates rêveries d'un optimisme qui espère guérir peu à peu tous les maux de l'humanité par le progrès des lumières, Wagner a retrouvé les sources jaillissantes. Avec quelle ivresse, Nietzsche s'est abandonné aux grands mouvements de cette musique où palpitent, s'entrelacent et tournoient les thèmes les plus pathétiques ! Depuis les délicatesses idylliques, le ravissement des aurores et des amours naissantes, jusqu'au halètement désespéré du désir vers l'impossible absolu et l'apaisement suprême de la vie définitive, toutes les nobles fanfares de l'héroïsme, la gravité religieuse des hymnes, les murmures des forêts légendaires et les modulations inchangées des humbles chants où l'instinct des peuples exprima la mélancolie des bonheurs éphémères, toute la solennité des nuits où le clair de lune ouvre les profondeurs abruptes d'une silencieuse extase, tout ce que la vie comporte d'exquis, de poignant et de souverain, monte du « golfe mystique », enlace et emporte l'âme dans un tourbillon de sonorités. L'on dirait que l'on y sent frémir tous les êtres innombrables qui vinrent à la vie, et dont les cœurs jeunes, avant de s'éteindre pour toujours, rafraîchissaient miraculeusement de leurs passions les antiques paysages du monde.

Le désir d'Iseut qui attend, rayonne toute une magie de volupté dans la vaste nuit scintillante et embaumée, où des langueurs de violoncelles caressent

lentement l'âme vive, parmi les jardins touffus de feuillages et de fleurs. Le monde résistant, étranger, indifférent, s'anime ; tout semble se pencher vers le radieux délire de deux amants, et toute la beauté de l'univers, toute l'essence grisante de la vie semblent se condenser aux profondeurs de la fête d'amour. Fête tragique où la volupté s'exaspère, dans l'effort pour franchir les infranchissables limites de la personnalité, anéantir l'obstacle des corps, confondre deux âmes ! Nulle part, sans doute, mieux que dans l'amour, n'apparaît l'inévitable et chimérique élan de la vie vers l'absolu. Dans l'aventure de Tristan et Iseut, il y a toute la folie du vouloir-vivre, le torturant désir de ne plus avoir à désirer, parce qu'on aurait conquis l'absolu, et le pressentiment tenace pourtant que la fin de tout désir serait la mort, alors que de toutes ses forces, l'on aspire à la vie sans limites. L'amour veut la possession totale, et l'on devine cependant que l'amour est aspiration sans fin, irrémédiable incomplétude, et que la possession totale anéantirait l'amour.

Mais ce thème, le plus essentiel, le plus poignant de la vie, nous délivre comme une révélation métaphysique, par quoi sont chassées de l'esprit les petites pensées ternes et desséchantes. Porté par la musique la plus éperdue, comment ne nous ravirait-il pas au-dessus de notre humble destinée, dans cet élan d'amour où la vie délire de tous les espoirs et de toutes les détresses, croit aborder aux cimes de la souveraine béatitude, et retombe et repart et s'exalte encore, et finit par sentir qu'il n'y a d'unité, d'absolue possession, d'éternel paradis que dans le néant. Mais lorsque commence à nous gagner cette langueur de la nuit sans rivages, la vie se rebelle encore, car l'amour ne veut pas mourir de satiété. Essentielle contradiction qui est au cœur de toute existence consciente, mais comme il est grisant de la sentir

au fond de soi-même et d'éprouver un peu l'illusion que l'on est toute la vie !

La mort vient pourtant, inévitable ; et que peut le cœur désolé de la femme, lorsque devant le corps inanimé de l'amant, elle sent qu'il est fini, le temps des aspirations inquiètes et des belles frénésies ? L'insatiable désir, en elle, consent à la mort ; le drame lyrique s'achève dans la volupté diffuse du renoncement. Pour qui n'est pas soi-même aux prises avec les minutes d'affreux désespoir qui suivent la mort de ceux que l'on aime, il semble qu'il y ait une extatique et souveraine poésie dans la mort des amants. L'illusion d'obtenir l'union totale, absolue, si longuement, si vainement désirée, la suprême caresse dont la volupté se complique et s'exaspère du sentiment que tout va finir, toute l'inquiétante séduction du mystère de la mort, semblent devoir faire des derniers instants, une prodigieuse fête. C'est que le spectateur ne se donne pas pleinement à la souffrance de ses héros ; il n'y a, dans son âme, que des ébauches de désespoir, et c'est une jouissance pour lui que d'animer sa vie intérieure, par des vagues alternées de découragement et d'élans. L'horreur de la mort qui éteint l'amour, tend à opprimer la vie ; mais celle-ci rejaillit souvent, plus puissante, stimulée par la menace, battant l'obstacle, s'élançant vers les paradis de la communion bienheureuse dans un néant qu'elle enrichit de toutes les promesses d'un désir éperdu.

Ce halètement de l'angoisse qui monte en vagues pressées quand Iseut s'exaspère jusqu'aux cimes de la douleur, devant l'abîme de solitude qu'ouvre la mort de Tristan, s'apaise et se résout dans un épanouissement subit de sérénité où frissonnent encore les suprêmes espérances du désir ; des motifs s'éveillent, atténués, mêlant à l'attraction du néant, la suavité des souvenirs, et toute la lumineuse incantation de la vie. Le néant n'est plus le néant, au regard de l'âme enivrée, mais la

rupture des barrières qui séparaient la personnalité haletante, de la vie du grand Tout, plus profonde et plus vaste que l'Océan.

La conscience ne va-t-elle pas sombrer avec l'individualité, l'immense émotion d'art ne va-t-elle pas s'évanouir dans son excès même ? L'esprit dionysien de la musique nous emporte vers l'inconscience de l'unité indistincte. Mais, « par la puissance inouïe de l'image, de l'idée, de l'enseignement éthique, de l'émotion apitoyée, l'esprit apollinien arrache l'homme à l'orgiastique anéantissement de soi-même, et en dépit du caractère universel des contingences dionysiennes, l'entraîne à se figurer qu'il voit un tableau isolé du monde réel par exemple Tristan et Iseut, et que le rôle de la musique est ici simplement de le lui faire mieux voir et discerner plus profondément¹. » Grâce à l'image nécessairement définie, particulière, le spectateur du drame wagnérien peut « percevoir l'écho d'innombrables cris de joie et de douleur s'élevant de « l'immensité de la nuit des mondes », sans obéir irrésistiblement à cet « appel de berger » de la métaphysique et se réfugier dans son bercail primordial, à son foyer originel². »

Mais tout l'émoi du grand art ne vient-il pas de cet appel ? Au fond de l'ivresse esthétique, n'y a-t-il pas ce pressentiment de l'unité débordante ou du néant divin ?

* * *

Après avoir vécu de la conviction que l'œuvre de Wagner était une magnifique résurrection de la tragédie antique, après avoir attendu de cet art métaphysique, un grand renouveau de culture, l'ennoblissement de la

1. *Geburt der Tragödie*, p. 150.

2. *Ibid.* pp. 148-149.

vie, la transfiguration de toute vulgarité, Nietzsche est tombé dans le dégoût, la froideur, la désillusion d'une profonde lassitude. Epuisement, après la longue tension de l'effort, secrètes blessures faites à son orgueil par l'égoïsme naïf du grand homme trop sûr de sa supériorité, déception sentimentale, peut-être, dégrisement de constater l'écart inévitable entre le rêve et la réalité, premières atteintes de la maladie : causes multiples qui tarissent l'enthousiasme, dissipent la brume dorée de poésie où se dissimulent les petitesse des hommes et des choses ! Tout se dépouille et s'appauvrit ; l'on ne sent plus s'ouvrir des profondeurs mystiques : unité, volonté, vie universelle, ne sont plus que des mots vides, et l'on ne peut plus croire intensément à la mission métaphysique du génie. C'est une cruelle période d'aridité spirituelle qui commence, où la sensibilité rétractée, desséchée, laisse le champ libre à la lucidité glaciale de l'intelligence : période de froid positivisme, jusqu'au moment où, la santé revenue, les forces grisantes reconstituées, Nietzsche retrouvera l'enchantement dionysien. Certes, sa vision de l'univers ne sera plus exactement la même : après des années de sévère critique, il ne distinguera plus entre le monde des apparences et le monde de la chose en soi : il ne croira qu'au phénomène infiniment multiple et changeant ; la conception d'une volonté cosmique ne sera plus, à ses yeux, qu'un rêve de lassitude et de pessimisme, comme tous les rêves de l'absolu, de l'être immuable et du divin. Mais s'il abandonne les notions, il en conserve à bien des égards, l'essence affective. « L'éternel anneau des anneaux », les fatalités de l'instinct, de l'amour, de la douleur, de la mort, suscitent parfois des vertiges de sentiment et de pensées où l'individualité s'abandonne jusqu'à perdre conscience de ses limites. Certes l'on ne se dissimule plus tout à fait que les plaisirs esthétiques sont la quintessence d'une foule

de sensations très humbles et d'états d'âme frustes ; l'on ne voit plus dans les créations du génie des manifestations surnaturelles ; l'on s'est fermé les champs mystérieux de l'absolu ; il semble bien que, par instants, l'émotion esthétique en soit devenue plus sobre et que, désormais, un contrôle secret, un sens permanent de la mesure, arrête la plupart du temps l'esprit, sur la pente des entraînements dionysiens.

* * *

Dès janvier 1874¹, Nietzsche commence à douter de Wagner et des rêves de révolution artistique, de civilisation grandiose qu'il fondait sur lui. Découragé par l'échec de la souscription en faveur de Bayreuth, accablé par le sentiment que l'on ne parviendrait point à soulever la masse d'indifférence et de préjugés d'un temps médiocre et vulgairement affairé, Nietzsche sent pénétrer en lui, à la faveur du douloureux épuisement d'une propagande inutile, les soupçons dégrisants, les critiques décevantes ; il discerne, en Wagner, des insuffisances et même des tares que lui avaient dissimulées ses premiers enthousiasmes. Quel grand homme, vu de près, conserverait les troubles prestiges du mystère ? Comment ne remarquerait-on pas en lui, çà et là, quelques-unes des faiblesses de l'humanité ? Et quand on l'a vu agir, entendu parler comme le reste des hommes, est-il facile encore de voir en lui le génie dont l'âme s'ouvre sur des profondeurs de vie éternelle ? Wagner que l'on connaît si fortement imbu des idées d'une époque positiviste, peut-il être le héraut sincère d'un mysticisme esthétique ? N'est-il pas, avant tout, un comédien avide de succès immédiats, massifs et

1. Cf. ANDLER, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, t. II, *La jeunesse de Nietzsche*, p. 400.

bruyants ? Les déchainements tumultueux de sa musique anéantissent les fleurs suprêmes du sentiment ; les extases qu'ils provoquent ne laissent point les âmes plus fortes et plus belles, mais vidées et flétries comme par une débauche.

Parfois cependant la confiance revenait à Nietzsche, quand les flatteries subtiles de Cosima lui faisaient accepter le rôle d'annonciateur du grand nouveau. Nietzsche alors concevait l'espoir de corriger Wagner et d'obtenir qu'il se modelât sur l'idéal rêvé parfois d'un commun accord. Mais la maladie rendait le philosophe extrêmement sensible aux moindres malentendus ; et le malaise moral venait aggraver en lui la souffrance physique. De l'hiver 1874 à l'automne 1876, il ne connut que de courts répit. En juillet-août 1876, son voyage à Bayreuth fut une écrasante déception. Quel rapport entre cette brutale fête d'inauguration et le recueillement harmonieux des pèlerinages grecs tels qu'ils apparaissaient à une imagination de poète, épurés, ennoblis par le lointain des âges ! Quel rapport entre les foules élégantes, dignes et silencieuses des spectacles antiques, et ce pêle-mêle truculent de buveurs qui vocifèrent dans les tavernes allemandes, avant de se rendre, alourdis de victuailles et de bière, dans les décors baroques du théâtre envahi par les mugissements d'une musique où sombrent toutes les délicatesses du sentiment et toutes les nuances de la mélodie ! L'on avait rêvé de redescendre jusqu'aux sources des éternels renouveaux en déblayant les âmes de tout l'amas des préjugés, des vulgarités, des conventions, des artifices de la vie sociale, et l'on se trouvait perdu dans une foule qui étale ses vanités, ses titres, sa fortune, toutes les incurables prétentions de la médiocrité. Cependant Wagner et Cosima exultaient de ce misérable triomphe. Est-ce donc à cela que se réduisaient leurs ambitions ? Quel

malentendu ! Il n'y avait jamais eu que rencontre verbale entre leur rêve et celui de Nietzsche.

Cette déception devait renouveler rapidement les idées de Nietzsche sur l'essence de l'art, du génie, la nature et la signification du plaisir esthétique. Peut-être, faisant retour sur la civilisation grecque s'est-il demandé alors s'il ne l'avait pas inconsciemment idéalisée, si le public des tragédies avait été réellement moins vulgaire que celui de Bayreuth. Dès le mois d'août 1876, pendant que se poursuivaient à Bayreuth les préparatifs d'inauguration, Nietzsche, réfugié dans les collines de Franconie, avait écrit les premières pages d'*Humain trop humain* où l'on peut lire : « Quoi qu'il en soit, avec la religion, l'art et la morale, nous ne touchons pas à l'essence du monde en soi ». Nous sommes dans le domaine de la représentation, aucune « intuition » ne peut nous faire avancer¹. L'artiste cherche à s'envelopper de mystère ; il veut entretenir « la croyance à quelque chose de miraculeux dans le génie » ; il bénéficie de cette idée très répandue « qu'il n'y a de génie que chez l'artiste, l'orateur et le philosophe, qu'eux seuls ont une « intuition » mot par lequel on leur attribue une sorte de lorgnette merveilleuse avec laquelle ils voient directement dans « l'être »). » « Cette foi en des esprits grands, supérieurs, féconds, est, non pas nécessairement, mais très souvent, encore unie à une superstition entièrement ou à-demi religieuse, que ces esprits seraient d'origine surhumaine et posséderaient certaines facultés merveilleuses, au moyen desquelles ils acquerraient leurs connaissances par une toute autre voie que le reste des hommes. On leur attribue volontiers une vue immédiate de l'essence du monde, comme par un trou dans le manteau de l'apparence, et l'on croit que, sans la peine et les efforts de la science,

1. *Menschliches allzumenschliches*, § 10, p. 25, W. B., II.

grâce à leur merveilleux regard divinatoire, ils pourraient communiquer quelque chose de définitif et de décisif sur l'homme et le monde¹. »

Ainsi Nietzsche a cessé de croire aux illuminations surnaturelles, à la ruée des forces cosmiques à travers les digues rompues de la conscience, au salut par le retour de l'individualité aux sources débordantes de la volonté universelle ; il ne croit plus à la toute puissance de l'inspiration. L'œuvre d'art n'apparaît point dans toute sa perfection, avec la soudaineté d'un miracle ; elle est une œuvre humaine, et comme telle, exige inquiétude, tâtonnements, travail et choix. « Les artistes ont intérêt à ce que l'on croie aux intuitions soudaines, aux soi-disant inspirations, comme si l'idée de l'œuvre d'art, du poème, la pensée fondamentale d'une philosophie, tombait du ciel comme un rayon de grâce. En réalité, l'imagination du bon artiste ou penseur produit constamment du bon, du médiocre et du mauvais, mais son jugement, extrêmement aiguisé, exercé, rejette, choisit et combine. — L'improvisation artistique est à un niveau fort bas en comparaison des idées d'art choisies sérieusement et avec peine. Tous les grands hommes sont de grands travailleurs, infatigables non seulement à inventer, mais encore à rejeter, passer au crible, modifier, arranger.² » — « L'activité du génie ne paraît pas le moins du monde quelque chose de foncièrement différent de l'activité de l'inventeur en mécanique, du savant astronome ou historien, du maître en tactique. Toutes ces activités s'expliquent si l'on se représente des hommes dont la pensée est active dans une direction unique, qui utilisent tout comme matière première, qui ne cessent d'observer diligemment leur vie intérieure et celle d'autrui, qui ne se lassent pas de combiner

1. *Menschliches allzumenschliches*, § 164, pp. 171-172.

2. *Ibid.*, § 155, p. 163.

leurs moyens... Toute activité de l'homme est compliquée à miracle, non pas seulement celle du génie : mais aucune n'est un « miracle ¹ ». »

L'œuvre d'art n'est donc point chargée de révélations métaphysiques ; en la créant, pas plus qu'en la contemplant, l'homme ne participe de l'absolu. Et Nietzsche s'attaque tout particulièrement à cette conception schopenhauerienne de la musique dont il faisait si grand état dans « *Les Origines de la tragédie* ». « La musique n'est pas en soi et pour soi tellement significative de notre être intime... En soi, aucune musique n'est profonde ni significative, elle ne parle point de « volonté », de « chose en soi ² ». D'où vient qu'on ait pu voir dans la musique, l'expression directe de l'absolu ? C'est que l'ébranlement qu'elle communique à la sensibilité, se prolonge à travers nos désirs d'infini et d'éternité : « dans l'esprit libre, même quand il a secoué la métaphysique, les plus hauts effets de l'art produisent une résonance des cordes métaphysiques dès longtemps muettes, même brisées, lorsque, par exemple, à un certain passage de la 9^e symphonie de Beethoven, il se sent planer au-dessus de la terre, dans un dôme d'étoiles, avec le rêve de l'immortalité au cœur : toutes les étoiles semblent scintiller autour de lui, et la terre descendre toujours plus profondément ³ ».

Et comme si l'explication était encore trop empreinte d'idéalisme, Nietzsche s'engage dans les analyses purement psychologiques : la musique n'est pas immédiatement un langage, le langage du cœur ; elle l'est devenue peu à peu, grâce à de multiples associations ; elle n'est pas la source de la poésie, mais de très bonne heure, elle s'est unie avec elle ; avec la poésie, et aussi avec la danse et la mimique ; de là tout un symbolisme lente-

1. *Menschliches allzumenschliches*, § 162, p. 169.

2. *Ibid.*, § 215, p. 195.

3. *Ibid.*, § 153, pp. 161, 162.

ment élaboré. Par association, les différentes nuances, les divers mouvements symphoniques des sons, deviennent évocateurs de sentiments et d'idées : « nous avons maintenant l'illusion qu'elle (la musique) parle directement à l'être intime et provient de l'être intime ». Contrairement à ce que Nietzsche avait d'abord pensé, la musique dramatique n'est pas une création spontanée du génie primitif d'une race ; elle est une tardive acquisition, le fruit d'une longue culture : « elle n'est possible que lorsque l'art des sons a conquis un immense empire de moyens symboliques, par la chanson, l'opéra et cent formes d'essais de peinture par les sons. La « musique absolue » est ou bien une forme en soi au stade grossier de la musique où le son mesuré et diversement accentué cause du plaisir en général, ou bien le symbolisme des formes parlant à l'entendement sans l'aide de la poésie, après que, dans une longue évolution, les deux arts ont été unis et qu'enfin la forme musicale est entièrement chargée de fils d'idées et de sentiments¹... Tandis que d'abord la musique, dépourvue de la danse et de la mimique qui l'explique, est un vain bruit, l'oreille, par une longue accoutumance à cette association de musique et de mouvement, est instruite à interpréter sur le champ les figures de sons et arrive enfin à un degré de compréhension rapide, où elle n'a plus du tout besoin du mouvement visible et comprend sans lui le compositeur. On parle alors de musique absolue, c'est-à-dire de musique où tout est sur le champ compris symboliquement, sans plus de secours auxiliaire². »

Pour bien marquer une réaction contre Schopenhauer, Nietzsche explique les effets esthétiques de l'architecture, non plus par une intuition qui nous dévoilerait en pleine clarté, les idées des forces mécaniques de la

1. *Menschliches allzumenschliches*, § 215, p. 195.

2. *Ibid.*, § 216, pp. 196, 197.

matière, mais par un symbolisme qui, tout comme le symbolisme musical, serait l'œuvre de l'intellect, autrement dit, de l'association des idées : « l'intellect a mis dans les rapports de lignes et de masses en architecture, une signification qui de soi est tout à fait étrangère aux lois mécaniques¹ ». L'art et surtout l'art musical étant le couronnement d'une culture, il est chimérique de rêver d'un art dans lequel pourraient communier la multitude et l'élite, en sorte que par instants, la foule s'élevât jusqu'aux sublimités du sentiment et de la pensée. Le peuple ne soupçonne rien de ces folies supérieures, comment pourrait-il les désirer ? « Celui qui parle de besoins profonds, d'aspirations inassouvies qui poussent le peuple vers l'art, le peuple tel qu'il est, celui-là radote ou veut faire des dupes. Soyons donc francs ! Ce n'est que chez l'homme d'exception qu'existe aujourd'hui le besoin d'un art de style supérieur. » Sans doute, à côté du peuple, il existe un besoin d'art dans les classes supérieures de la société ; mais c'est, selon le mot de Nietzsche, « un besoin de second ordre » ; il se manifeste « en général (chez) les mécontents plus distingués qui, par eux-mêmes, ne peuvent s'élever à une joie véritable ». « Ce qu'ils demandent à l'art, c'est de « chasser chez eux », pendant quelques heures ou quelques instants, le malaise, l'ennui, la conscience vaguement mauvaise, et d'interpréter, si possible, dans un sens élevé, le défaut de leur vie et de leur caractère, pour le transformer en un défaut dans la destinée du monde — très différents des Grecs, qui voyaient, dans leur art, l'expansion de leur propre bien-être et de leur propre santé, et qui aimaient à voir leur propre perfection, encore une fois, en dehors d'eux-mêmes ; — ils ont été conduits à l'art par le contentement d'eux-

1. *Menschliches allzumenschliches*, § 215, p. 195.

mêmes, nos contemporains y sont venus — par le dégoût d'eux-mêmes¹. »

Nietzsche n'avait-il pas écrit cependant que l'art avait été pour les Grecs, un moyen de surmonter le pessimisme, d'échapper au désenchantement de la sombre sagesse de Silène ? Quoiqu'il en soit, il ne croit plus à la possibilité de trouver un public digne du grand rêve de communion enthousiaste dans une transfiguration bienheureuse de beauté ! Il n'attend plus de l'art un miraculeux renouveau ; il le ramène aux proportions modestes des procédés humains de défense contre l'ennui ou le désespoir. Moyen de défense au même titre que les religions et les métaphysiques, il consiste à nimer d'infini les chétives aventures de notre existence, à nous faire pressentir un environnement et des profondeurs ineffables, à nous délivrer et à nous enrichir par l'illusion que notre individualité s'ouvre de toutes parts à l'absolu. Cette illusion s'est évanouie dans l'âme de Nietzsche, après les déceptions de Bayreuth ; il ne croit plus aux explications métaphysiques. Ces effets de libération et d'enrichissement qu'on leur demande, la loyauté intellectuelle lui interdit désormais de les chercher là ; et il n'est pas éloigné de croire qu'on peut aussi bien les atteindre, « aussi bien et plus scientifiquement, par une autre route : que les explications physiques et historiques amènent au moins aussi bien des sentiments d'allègement personnel, et que cet intérêt à la vie et à ses problèmes, y prend peut-être plus de flamme encore² ».

Que demandait-on, en somme, à l'art ? De vous faire goûter, aimer la vie : « prendre plaisir à l'existence et regarder la vie humaine comme un morceau de la nature ». Comprendre et approuver parce que l'on

1. *Menschliches allzumenschliches* (Vermischte Meinungen und Sprüche), § 169, p. 88, W. B., III.

2. *Menschliches...*, § 17, p. 34, W. B., II.

comprend, apercevoir l'indissoluble solidarité de toutes les existences, et la vie humaine comme un fragment inséparable de l'univers n'est-ce pas aussi bien le fait de la science, et notre besoin esthétique, épuré par une intelligence virile, ne va-t-il pas devenir « un besoin tout puissant de connaissance » ? « On pourrait abandonner l'art, qu'on ne perdrait pas pour cela la faculté apprise de lui : de même qu'on a abandonné la religion, mais non les élévations et les transports de l'âme conquis grâce à elle... L'homme de science est le développement ultérieur de l'artiste¹. »

Nietzsche, pendant des années, cherchera donc le salut dans la connaissance pure. Ce n'est pas qu'il ait renoncé pour autant aux joies proprement esthétiques ; mais son goût, s'est, pourrait-on dire, pénétré d'intellectualité : il marquera de plus en plus nettement une prédilection pour les sobres élégances de l'art classique... Wagner représente désormais à ses yeux tous les excès du romantisme : art de décadence qui, bien loin de renouveler notre ardeur à vivre, nous emplit d'une ivresse mortelle : « Richard Wagner, le plus victorieux en apparence, en réalité un romantique caduc et désespéré... prive l'esprit de sa sérénité et de sa joie, fait pulluler toutes sortes de désirs vagues et d'envies spongieuses... Une pareille musique énerve, amollit, effémine² ». Ses extases morales amènent « finalement une altération de la santé intellectuelle plus profonde que celle qui résulterait des excès les plus grossiers³ ». C'est la musique de l'indéterminé, des sensibilités infiniment confuses, de l'aspiration au néant. Nietzsche ne s'étonne point de voir Wagner évoluer vers le mysticisme chrétien de Parsifal : telle est bien la direction normale d'un art obsédé par la préoccupation morale de sauver l'homme

1. *Menschliches...*, § 222, pp. 206, 207, W. B., II.

2. *Ibid.*, § 3, p. 7, W. B., III.

3. *Ibid.*

en l'éveillant du mauvais songe de la vie. La doctrine de Schopenhauer, trop bien appliquée par Wagner, apparaît désormais telle qu'elle est : une doctrine de mort, et non plus une doctrine susceptible d'exalter et d'ennoblir la vie, en réveillant dans les multitudes européennes, le sens du tragique.

Schopenhauer avait vu dans la contemplation esthétique, une étape sur le chemin de la sainteté, vers le renoncement définitif : le plaisir de l'art était un avant-goût du néant libérateur. Et les musiques wagnériennes insinuaient dans les âmes, la langueur d'un rêve de pureté extatique, ou sollicitaient la passion d'amour jusqu'au désir d'unité totale « dans le vaste empire de l'universelle nuit, là-bas où une seule et unique science nous est donnée : le divin, l'éternel, l'originel oubli ». La « mélodie infinie » avait pour but de submerger toute pensée distincte, tout sentiment de la personnalité. Par réaction contre cet abandon pessimiste, Nietzsche rêve « d'un musicien assez audacieux, assez méchant, assez méditerranéen et débordant de santé, pour prendre sur cette musique une éternelle vengeance¹ ».

Ce musicien méditerranéen, Nietzsche écrira, en mai 1888, qu'il l'a trouvé en Bizet. *Carmen* lui paraîtra le chef-d'œuvre d'une musique « méchante, raffinée, fataliste,... qui construit, organise, s'achève, et par là forme un contraste avec le polype de la musique, avec la mélodie infinie² ». La musique de *Carmen* ne prétend pas acheminer l'âme vers l'absolu, renier les apparences multiples et douloureusement fugitives. Elle célèbre, elle chante leur inexorable pathétique. Aux musiques du renoncement et de l'idéal infini, elle oppose un âpre amour de la vie nette et cruelle ;

1. *Menschliches...*, § 3, p. 7, W. B., III.

2. *Der Fall Wagner*, § 1, p. 8, W. B., VII.

c'est une musique de lumière et de pourpre, évocatrice du jeu sanglant des arènes brûlées de soleil et vibrant du rythme saccadé des cuivres, dans le cercle frénétique des multitudes houleuses et bariolées où frissonne voluptueusement la Carmen bistrée qui rit de toutes ses dents blanches et qui déchire le cœur. Les séductions implacables et mortelles, les joies violentes et brèves de l'amour y ont une mystérieuse plénitude que les âmes avides chercheraient en vain dans les langueurs et les extases wagnériennes. La nuit, sous la sérénité du clair de lune, en cette cour d'auberge où Carmen, s'accompagnant de la voix et des castagnettes, exécute pour son amant, la danse onduleuse et lascive, quelle mélancolie enivrante nous avertit que nous sommes devant le geste éternel, le plus chargé de sens et le plus troublant qui puisse monter des obscures profondeurs de la vie ! « L'œuvre de Bizet, elle aussi, est rédemptrice », écrit Nietzsche ; elle nous libère du « Nord humide, de toutes les brumes de l'idéal wagnérien » ; mais elle est rédemptrice encore en ce sens qu'elle nous affranchit de nous-même, de notre personnalité si infime, si instable, si accablée de misérables soucis. Comme toute véritable œuvre d'art, elle nous transforme d'acteur en spectateur, et c'est un peu, tout à coup, comme si l'immense vie ardente et diverse nous livrait ses inépuisables ressources de douleur et de volupté. Illusion de dompter le monde et d'en savourer les essences les plus capiteuses ! Schopenhauer et Wagner croient le maîtriser plus profondément et mieux en extraire tout le suc en se donnant la conviction qu'ils ont le pouvoir de l'anéantir. Qu'importe au fond ? Le jeu et la nature des pensées peuvent différer : l'essentiel, dans les deux cas, est que l'on aboutisse à l'illusion de posséder le monde et de n'être plus un être borné, solitaire, infiniment avide et toujours inapaisé, entraîné au fil du temps, vers la mort proche. Dominer la vie

ou s'effacer devant elle, s'incliner devant sa loi inexorable, ce qui est encore une façon de la posséder !

L'œuvre de Bizet « tient de Mérimée la logique dans la passion, la ligne droite, la dure nécessité... La fatalité plane au-dessus d'elle¹ ». Nietzsche aime que la fatalité plane sur l'œuvre, comme il lui paraît qu'elle plane sur la vie. Pas d'espoir de doux apaisement ! Acceptation virile d'une existence où ne se montre nul souci de ménager les rêves idylliques du cœur humain ! Fatalité ! Mais n'est-ce pas encore, sous une autre forme, l'âcre plaisir de sacrifier l'individu à des forces éternelles, qui le ballottent, le déchirent et mortifient sans ménagements, nos sentimentalités et nos désirs de tendresse bienheureuse ?

Dans toute l'aventure de Carmen, rôde la fatalité, et d'abord, celle de l'amour qui ne se commande pas, qui prend Carmen et l'abandonne sans qu'elle songe à le retenir. Attrait fatal de la créature ondoyante, instinctive et sauvage qui déchaîne les instincts de l'homme et ne peut rien sur elle-même pour refréner la passion qu'elle a provoquée ou pour l'assouvir pleinement ! Jouet d'imprévisibles caprices, elle devine que la fatalité qui l'emporte, emportera son amant. Don José cède à l'entraînement, à travers toutes les défaillances, à travers le déshonneur et les risques du crime, vers cette possession toujours précaire, qui finalement lui échappe et le laisse effondré, avili, perdu. Cette perpétuelle prédiction de déchéance et de mort que Carmen lui jetait comme un sarcasme, à travers son rire cruel et voluptueux qui provoque l'angoisse sensuelle, la voilà donc définitivement réalisée ! Le désir plus fort que les lois et les plus saintes vénéractions, plus fort que le souvenir attendri de la mère qui dispute son enfant à l'amante, plus fort que tous les calculs avisés, plus fort que l'individu, le désir, instinct

1. *Der Fall Wagner*, § 2, p. 9. W. B., VIII.

souverain de la vie qui traverse et emporte sans égards ses représentants éphémères, vient unir sa fatalité à celle des enchaînements mystérieux de l'univers. Antique expérience des groupes errants, venus du fond des lassitudes de l'Asie, instinct lentement façonné par les mille surprises des aventures, par l'inattendu des bonheurs fugitifs et des morts, par cette obsession continue de l'imprévisible avenir où vont se perdre vainement tous les efforts et tous les rêves, la résignation coexiste singulièrement dans l'âme de Carmen avec l'audace et la farouche indépendance. Dans son acceptation suprême qui semble un appel à la mort, se concilient la fierté de la révolte et l'obéissance au destin. D'ailleurs, dans la crispation de cette révolte, Carmen montre plutôt les fatalités d'un caractère que l'autonomie d'une volonté. Pourquoi se dresser dans ce mortel défi contre le désir de l'homme qu'elle n'aime plus, au lieu de se dérober par le mensonge, et de fuir vers les chaudes aventures de la libre vie qui s'ouvre encore à sa jeunesse ? Carmen, toute réflexion submergée, n'est plus qu'une femme vidée d'amour, qui se défend et rejette violemment l'entreprise amoureuse, comme l'animal que ne soutient et ne grise plus le désir. Point de calcul, l'instinctif dégoût, qui détermine ses actes et qu'elle ne songe pas à surmonter, l'orgueil héréditaire d'une race qui s'interdit de trembler devant l'étranger, et qui sait mourir plutôt que de céder ou de fuir, et la secrète conviction que le moment où tous ses instincts se raidissent contre les sollicitations d'un avenir qu'il faudrait payer d'une lâcheté, est le moment fixé pour sa mort par l'éternel destin ! Les superstitions de sa race confirment son pressentiment. Et tendue dans une implacable résistance, Carmen se dresse non plus comme une éphémère créature, mais comme le symbole de toutes les obscures forces du monde, accablant d'ironique déception l'amour et la vie.

* * *

Nietzsche n'a jamais complètement renoncé à son goût pour l'art. C'est en 1888 qu'il écrivait, contre Wagner ce pamphlet où il célèbre la musique de Bizet. Il exigeait, il est vrai, de l'art, non qu'il nous détournât de la vie, vers l'absolu ou le néant, mais qu'il renforçât notre amour de la vie telle qu'elle est. Et néanmoins, ayant pris parti pour la vie, il ne pouvait manquer de discerner dans la contemplation esthétique, si résolument exempte de pessimisme qu'elle parût être, un ralentissement de l'activité, un détachement, un symptôme de lassitude. Là n'était pas encore le salut. Le parti-pris forcené pour la vie, n'est au fond, chez Nietzsche, qu'un effort désespéré pour vaincre la tristesse de vivre. Si la contemplation esthétique lui paraît dangereuse, c'est peut-être simplement, en définitive, parce qu'elle ne suffit pas à nous guérir du mal de vivre. Elle est une jouissance très pénétrante sans doute, mais passagère et décevante ; elle nous laisse bientôt retomber dans l'agitation sans but et toutes les misérables préoccupations ; elle semble nous amener au seuil de paradis dont nous croyons entrevoir le rayonnement et pressentir, comme un parfum proche, la béatitude, mais dont nous ne parvenons jamais à franchir le seuil ; elle n'est donc pas assez complètement, assez durablement libératrice. Et c'est pourquoi Nietzsche la condamne parfois avec tant de véhémence. Il ne lui accordera qu'une valeur épisodique ; encore faudra-t-il expressément qu'elle renonce à la prétention de nous solliciter à la négation du vouloir-vivre, et qu'elle soit une simple trêve, où l'homme récupère ses énergies afin de reprendre plus vigoureusement le combat pour la grandeur. La vraie beauté est dans l'action ; le véritable esthète, c'est le créateur.

« Où y a-t-il de la beauté ? demande Zarathoustra :

là où il faut que je veuille de toute ma volonté, où je veux aimer et disparaître, afin qu'une image ne reste pas image seulement. » Le véritable artiste, c'est le héros dont la vie se condense en la minute éblouissante du sacrifice mortel pour un rêve qu'il aime au-dessus de lui-même : « aimer et disparaître, ceci s'accorde depuis des éternités. Vouloir aimer, c'est aussi être prêt à la mort¹ ». La fonction normale de l'homme est de créer, fût-ce au prix de son sang, de poser des buts et de vouloir des rêves auxquels il infuse sa propre vie. Prendre parti pour la vie, c'est prendre parti pour l'action ; la vie est action, c'est-à-dire effort pour réaliser ce qui n'est pas. Mais que s'agit-il, en somme, de réaliser ? Ce qui est conforme aux préférences du sujet, ce qui donnerait satisfaction à ses désirs ; or les désirs sont infiniment divers, c'est pourquoi il y a mille et un buts. Mais dans l'extrême diversité des désirs, Nietzsche croit discerner des modes d'une tendance unique, d'une aspiration fondamentale : la volonté de puissance. « Ce que veut l'homme, ce que veut la plus petite parcelle d'organisme vivant, c'est un accroissement de puissance². » Prendre parti pour la vie, c'est donc prendre parti pour la volonté de puissance. Mais une telle volonté ne saurait jamais être pleinement assouvie ; si loin qu'un vivant étende ses conquêtes, il restera toujours de la puissance à conquérir ; le rêve de toute-puissance est un rêve chimérique, et si, par impossible, il venait à se réaliser, la vie cesserait par là-même, car la vie est mouvement, effort ; à vrai dire, elle n'a pas d'autre but qu'elle-même ; c'est elle qui donne leur valeur à tous les buts ; ils ne sont jamais que provisoires ; ce sont des étapes d'une action qui n'a d'autre terme que la mort.

1. *Zarathustra*, p. 176. Von der unbefleckten Erkenntniss.

2. *Wille zur Macht*, § 363.

CHAPITRE III

LE CULTE DU VRAI

Pendant la douloureuse période qui va de 1876 à 1882, Nietzsche a vécu de cette pensée « qu'il n'est pas de miel plus doux que celui de la science, et que les pesantes nuées de la tristesse, sont de lourdes mamelles où (l'on puise) un lait réconfortant ». Cette conviction soutint Nietzsche pendant cette longue défaillance de sa vitalité, ou, plus exactement peut-être, ce courage de l'esprit qui s'avance, inflexible, rompant tous les liens de la croyance, disloquant toutes les formes de l'idéal, fut la réaction profonde et tenace d'une nature accablée par le mal, et qui n'ayant pas d'autre moyen de manifester sa volonté de vivre, s'acharne, avec les intimes délices d'une vengeance ou d'une victoire, contre les autorités sacrées où la multitude trouve le stimulant d'espairs infinis, la promesses de joies surhumaines. « A 36 ans, je parvins au point inférieur de ma vitalité. Je vivais encore, mais sans être capable de voir à trois pas devant moi. A ce moment, — c'était en 1879 — j'abandonnai mon professorat de Bâle, je vécus comme une ombre à Saint-Moritz et, l'hiver suivant, l'hiver le plus pauvre en soleil de ma vie tout entière, à Nauenbourg. J'étais alors devenu véritablement une ombre. Ce fut là mon minimum. J'écrivis *le Voyageur et son ombre*, et, sans conteste, je m'entendais alors à parler d'ombres. L'hiver qui vint ensuite, mon premier hiver à Gênes, cette espèce d'adoucissement et de spiritualisation, qui est presque la conséquence d'une

extrême pauvreté de sang et de muscles, donna naissance à *Aurore*. La complète clarté, la disposition sereine, je dirai même l'exubérance de l'esprit que reflète cet ouvrage, s'accorde chez moi, non seulement avec la plus profonde faiblesse physiologique, mais encore avec un excès de souffrance. Au milieu des tortures provoquées par des maux de tête de trois jours, accompagnés de vomissements laborieux, je possédais une lucidité de dialecticien par excellence, et je réfléchissais très froidement à des choses qui, si ma santé eût été meilleure, m'auraient trouvé dépourvu de raffinement et de froideur, sans l'indispensable audace du grimpeur de rochers¹. »

Nietzsche interprète cet intellectualisme comme l'effet, le signe de cet affaissement biologique où s'atténuent jusqu'à s'éteindre, passions et désirs, et où la pensée délivrée de la servitude des buts et des préventions affectives, s'exerce sans ménagement, avec l'exclusif souci de voir clair. Ne plus espérer, ne plus vouloir, c'est peut-être une condition pour ne plus aimer que la vérité. Mais dans ce renoncement du désir, n'y a-t-il pas encore une ruse de la vie épuisée qui cherche à reconstituer ses forces dans le calme, au lieu de gaspiller en vaines aspirations ses ultimes réserves ? Dans ce malade, l'instinct de conservation demeure sain et vigoureux ; il devine qu'une des conditions essentielles du salut est dans la torpeur provisoire du sentiment, dans l'engourdissement de la volonté ; il réalise les conditions psychologiques de la guérison. Le refus de prendre parti et de lutter exprime l'instinctive prudence d'un organisme affaibli qui supporterait mal l'usure qu'entraînent les émotions. « Je possédais, dit Nietzsche, une certitude instinctive et absolue de ce qui m'était alors nécessaire. Je me suis pris moi-même en traitement,

1. *Ecce Homo*, trad. H. ALBERT, 10^e édit., p. 20.

je me suis guéri moi-même. » Et il ajoute : « La condition pour réussir une telle cure, — tout physiologiste en conviendra — c'est d'être bien portant au fond. Un être d'un type nettement morbide ne peut pas guérir et encore moins se guérir lui-même. Pour l'être bien portant, la maladie peut au contraire faire office de stimulant énergique qui met en jeu et surexcite son instinct vital¹. » Nietzsche se vante d'avoir toujours choisi « instinctivement le remède approprié au mauvais état de sa santé, alors que le décadent a toujours recours au remède qui lui est funeste ». Cette émancipation de l'esprit critique, ce culte exclusif du vrai convenaient donc à son état !

Mais le culte du vrai comporte une suprême sérénité, le mépris de tout ce qui peut consoler, le refus de toutes les joies payées d'un mensonge. Respecter un idéalisme, c'est accepter une consolation, essayer de se délivrer du désespoir en se délivrant de soi-même par l'illusion de vivre dans une sublime réalité. La douleur précipite la plupart des âmes dans les paradis fictifs de la religion et de la moralité. Nietzsche, torturé par la maladie, se voit tenté tour à tour par tous les vertiges de la faiblesse ; il discerne lucidement vers quels refuges le porte le mouvement naturel d'une vie défailante ; et il s'interdit de les rechercher parce qu'il ne veut point appartenir à la classe des faibles, des dégénérés, des malades. Pour vaincre la faiblesse, il faut tout d'abord, estime-t-il, ne pas juger comme les faibles, mais comme les êtres robustes et braves qui n'ont pas besoin de consolation et savent faire front sans trembler aux réalités les plus cruelles. Quand on pense comme les forts, l'on remplit déjà en partie les conditions de la santé et de la force. Le fort est impitoyable à tout lâche abandon. Toutes les religions et tous les idéalismes

1. *Ecce homo*, *Ibid.*, p. 23.

apparurent à Nietzsche comme des inventions de la maladie et de la peur. « Je fis la meilleure mine à mon « jeu » et je me défendis méchamment contre toute conclusion à quoi la maladie ou la solitude, ou encore la fatigue des pérégrinations eussent pu contribuer. « En avant, me disais-je, demain tu seras bien portant ; aujourd'hui, il te suffit de passer pour tel. » A cette époque, je me rendis maître de tout ce qu'il y avait en moi de « pessimiste », la volonté même de la santé, le cabotinage furent mes remèdes¹. » — « De ma volonté d'être en bonne santé, de ma volonté de vivre, j'ai fait ma philosophie... Car qu'on y fasse bien attention, les années où ma vitalité descendit à son minimum, ont été celles où je cessai d'être pessimiste. L'instinct de conservation m'a interdit de pratiquer une philosophie de la pauvreté et du découragement². »

Ces philosophies multiformes de la faiblesse sollicitent l'homme au désir de l'absolu qui n'est qu'un autre nom du néant. C'est un devoir, si l'on ne veut point succomber à leur attrait mortel, de démasquer hardiment leur véritable nature qui est pessimisme, profonde lassitude de vivre, besoin de se fuir soi-même parce que l'on se sent misérable et infiniment dénué, au lieu d'éprouver dans tout son être la fière et confiante plénitude des forts. Voir clair dans toutes les prétendues vertus auxquelles les faibles demandent une illusion de vie surabondante, les ramener à leurs véritables proportions de choses humaines, trop humaines, « c'est une cure à fond contre tout pessimisme (le cancer, comme on sait, des vieux idéalistes et hérauts du mensonge³) ». Nietzsche se pique d'une exceptionnelle compétence dans l'éva-

1. *Menschliches, zweite Abtheilung* : Ver Wanderer und sein Schatten. Notes finales ne figurant pas dans l'édition allemande, ajoutées et traduites, par H. ALBERT, *Le Voyageur et son ombre*, 11^e édit., p. 423.

2. *Ecce Homo*, *ibid.*, p. 23.

3. *Menschliches, Vorrede*, § 5, p. 10. W. B., II.

luation des doctrines morales et philosophiques à titre de symptômes des dispositions secrètes d'un caractère et d'une vitalité ascendante ou descendante : « j'ai pour les symptômes d'une évolution ascendante ou d'une évolution descendante, un flair plus subtil que n'importe qui. Dans ce domaine, je suis par excellence un maître. Je les connais toutes deux, je les incarne toutes deux¹ ». Décadent par son père qui mourut à 36 ans, et qui fut « délicat, bienveillant et morbide, tel un être qui n'est prédestiné qu'à passer », Nietzsche tient peut-être de son ascendance maternelle, le goût de la vie et de la force conquérante ; il se donne en tout cas comme étant, à bien des égards, le contraire d'un décadent, puisqu'« il devine les remèdes contre ce qui lui est préjudiciable (puisqu'il) fait tourner à son avantage les mauvais hasards, et (que) ce qui ne le fait pas périr le rend plus fort² ».

Cette qualité de sa nature expliquait, selon lui, « cette indépendance de tout parti pris en face du problème général de la vie ; qui est un de (ses) signes distinctifs³ ». Il a donc pu « observer des conceptions et des valeurs plus saines, en se plaçant à un point de vue de malade, et, inversement, conscient de la plénitude et du sentiment de soi que possède la vie plus abondante, abaisser son regard vers le laboratoire secret des instincts de décadence⁴ ». Nietzsche va donc essayer de se délivrer du mal en rejetant tous les narcotiques de l'idéalisme, et en pratiquant le culte du vrai, « la liberté de l'esprit ».

Grande aventure à courir, et dans laquelle hardiment s'engage Nietzsche pour reconquérir la santé, refaire ses forces détruites. Et par derrière tous les

1. *Ecce Homo*, *ibid.*, § 1, p. 19.

2. *Ibid.*, § 2, p. 24.

3. *Ibid.*, § 1, p. 19.

4. *Ibid.*, § 1, p. 22.

prétextes et toutes les explications qu'il donne, se meut le tenace désir de se vaincre soi-même, afin d'éprouver pleinement les vertus curatives de l'acceptation. *Amor fati* ! la formule de la sérénité profonde et de l'acceptation totale, exclut toute pensée de révolte, et tout ressentiment. Nietzsche en fait un mot d'ordre, parce qu'il sent d'instinct que toute rébellion contre le sort lui serait mortelle. « La raison profonde de ce fatalisme... c'est la conservation de la vie, dans les circonstances qui mettent le plus la vie en danger... Parce qu'on s'userait trop vite si l'on réagissait, on ne réagit plus du tout. C'est la logique qui l'exige. Et rien ne vous fait vous consumer plus vite que le ressentiment¹. » Accepter, ne plus chercher à se fuir dans les paradis croulants de l'idéalisme, devenir assez indifférent à la vie et à la santé pour ne point se désoler d'être malade et de sentir la mort proche, tel est dans les moments où la vie est le plus menacée, le paradoxal artifice par quoi elle se défend et qui la sauve. Et pourquoi rejeter tous les idéalismes sinon parce qu'ils sont suspects d'égoïsme ? Si l'on soupçonne que la faiblesse les inventa pour se consoler de son dénuement, les voici dépouillés des prestiges qui pouvaient les rendre salutaires. L'égoïsme paraît d'autant plus méprisable qu'il est le fait d'un décadent qui calomnie la réalité parce qu'il ne s'y trouve point à l'aise. Une telle outrecuidance irrite Nietzsche ; il se l'interdit durement à lui-même.

Mais pourquoi juger et condamner, pourquoi ne pas admettre que l'égoïsme des faibles cherche dans les fictions apaisantes, une revanche contre les cruautés du destin ? Pourquoi ce parti-pris d'implacable sincérité, cet ascétisme au nom duquel on proscriit les consolations du mensonge ? C'est l'ascétisme de la loyauté impitoyable, l'interdiction de chercher le

1. *Ecce Homo*, § 6, pp. 32, 33.

bonheur dans les traditions acceptées sans critique ou dans la croyance erronée qui flatte le désir, c'est la dure volonté de rester « sans tache ». « Accepter une croyance simplement parce qu'il est d'usage de l'accepter, ne serait-ce pas être de mauvaise foi, être lâche et paresseux¹ ? » La connaissance est devenue « plus qu'un moyen ² ». Rien n'est plus vil que de renoncer à la liberté intellectuelle pour se ménager des illusions caressantes. L'aspect d'un apostat du « libre esprit » « touche de la même façon dont l'aspect d'une maladie répugnante touche un médecin ; le dégoût physique devant ce qui est spongieux, amolli, envahissant, purulent, surmonte un instant la raison et la volonté d'aider. Ainsi notre bonne volonté est terrassée par l'idée de la monstrueuse déloyauté qui a dû dominer chez l'apostat de l'esprit libre, par l'idée d'une dégénérescence générale rongéant jusqu'à l'ossature du caractère³ ». Cette répulsion pour les ruses dégradantes de l'instinct de conservation, porte bien la marque de l'ascétisme. Nietzsche y perçoit une cruauté envers soi-même ; « il songe avec mépris aux illusions les plus nobles et les plus chéries, où jadis il se jouait lui-même ; c'est pour lui une véritable jouissance d'évoquer ce mépris comme s'il venait des profondeurs de l'enfer et d'infliger ainsi à l'âme les plus amères souffrances⁴ ». — « Toute tentative d'aller au fond des choses, d'éclaircir les mystères est déjà une violence, une volonté de faire souffrir, — dans toute volonté de connaître, il y a une goutte de cruauté⁵. »

Certes, l'homme qui regorgerait de force et de santé n'aurait pas besoin de consolation, s'adapterait

1. *Morgenröthe*, § 101, p. 96.

2. *Die fröhliche Wissenschaft*, § 123, p. 162.

3. *Morgenröthe*, § 56, p. 57.

4. *Ibid.*, § 114, pp. 113, 114.

5. *Jenseits von Gut und Böse*, § 229, p. 187. W. B., VII.

aux conditions les plus rigoureuses de la vie, accepterait sereinement la certitude qu'il faudra décliner et mourir. Mais cela ne tiendrait-il pas à ce qu'il serait assez maître de ses désirs pour les empêcher d'aspirer au delà des bornes que nous assigne la fatalité ? Mesurer ses ambitions, régler ses désirs sur l'ordre du monde, ne vouloir rien d'autre que ce qui nous est donné, antiques maximes de l'acceptation ! L'homme vraiment fort accepte au lieu de se dérober dans l'illusion des rêves infinis. Et Nietzsche qui, des profondeurs de sa faiblesse, tend de tout son instinct vers la force, s'impose l'acceptation comme se l'imposerait sans peine l'homme vraiment fort. Courageuse affirmation de volonté, première étape vers le salut, ou peut-être aussi bien, engourdissement des facultés actives, refus d'espérer et de préférer, parce que l'espoir et le désir vous condamnent à la souffrance, refus d'éprouver et de manifester aucun ressentiment contre la misérable vie qui vous est faite, car le ressentiment aggrave le mal en accélérant l'usure. « Qui ne demande aux choses rien de plus que de les connaître arrive aisément à vivre en paix avec son âme¹. » Au fond, et sous tous les prétextes que l'on voudra, l'on cherche le salut dans le renoncement à toute préférence personnelle, à tout égoïsme, dans l'objectivité totale d'une intelligence libérée du désir.

Nietzsche paraît interpréter tout autrement les choses. Il se demande : « Pourquoi cette dureté, cette défiance, cette haine envers mes propres vertus ?... » Et il entend quelque chose lui répondre : « il te fallait devenir maître de toi, maître aussi de tes propres vertus. Auparavant elles étaient tes maîtresses ; mais elles n'ont le droit d'être que tes instruments à côté d'autres instruments² ». Cet acharnement contre les idéalismes

1. *Menschliches...*, p. 77. W. B., II.

2. *Ibid.*, *Vorrede*, § 6, p. 11.

n'avait-il donc pour but que de libérer l'individualité en lui révélant que les vertus ne nous ravissent pas réellement hors de nous-même, dans un univers de mystique sublimité, mais sont des disciplines ou des artifices plus ou moins opportuns dont la valeur se mesure à nos besoins ? Est-ce pour mieux prendre possession de soi-même que l'on détruit tous les prestiges ? Peut-être. Mais l'on ne surmonte les idéalismes que si l'on refoule au préalable toute préférence personnelle, tout égoïsme, pour acquérir l'entière liberté de critique ; l'individualité ne triomphe qu'à la condition de se renoncer. Mais ce renoncement pourrait n'être qu'un artifice pour se dérober aux prises d'obsessions tyranniques, et le but resterait bien en somme l'émancipation et l'affirmation vigoureuse du moi. Telle n'est cependant pas l'interprétation de Nietzsche lui-même : cet effort de libération qui se développe en lui, bouleversant les croyances établies et les évaluations traditionnelles, il y voit la secrète poussée d'une « mission qui veut prendre corps et « venir au monde »... ». Cette mission agit « sous et dans nos destins individuels, à la manière d'une grossesse inconsciente, — longtemps avant que l'on se soit rendu compte soi-même de cette mission et en connaisse le nom. Notre vocation nous maîtrise, quand même nous ne la connaissons pas encore ; c'est l'avenir qui dicte sa conduite à notre aujourd'hui. » Une mission, c'est-à-dire une noble tâche dont la généralité peut donner un sens rayonnant à notre destinée individuelle, une mission, c'est-à-dire quelque chose de plus grand que nous, qui « nous maîtrise », nous absorbe, nous détourne de l'exclusive et douloureuse considération de nous-même.

Et de quelle mission s'agit-il ? Il s'agit d'abord de voir que toute valeur est un parti-pris, qu'il n'y a pas de valeur universelle, absolue, digne d'un culte aveugle et constant, que la vie est la créatrice et le juge de toutes

Les valeurs, que les idéalismes moraux ne sont pas plus vrais que le reste, mais expriment les vœux de certaines sensibilités, nullement plus estimables que les autres, moins peut-être, parce qu'elles sont le fait de personnalités décadentes et que « là où la vie a son développement le plus mesquin, le plus étroit, le plus pauvre, le plus rudimentaire, elle ne peut faire autrement que se prendre elle-même pour la fin et la mesure des choses, que d'émietter et de mettre en question furtivement, petitement, assidûment pour l'amour de sa conservation, ce qui est plus noble, plus grand, plus riche¹ ... » Voir clair, être pleinement édifié sur la nature et la légitimité des prestiges qui d'ordinaire courbent les âmes, c'est une mission que l'on ne peut remplir sans commencer par se libérer soi-même de toutes les autorités morales qui limiteraient l'indépendance de votre pensée.

Mais les audaces de la critique ne sont encore qu'une préparation. « Cette tâche temporaire et difficile, écrit Nietzsche, fut un moyen parmi tous les autres moyens à quoi me força une tâche grandiose². » Quelle tâche ? Quelle mission ? — Le renversement des valeurs, la proclamation du surhumain, idéal de santé souveraine, promesse d'un prodigieux renouveau. « Que se passa-t-il alors, en somme, avec moi ? Je ne me comprenais pas moi-même, mais l'incitation était comme un commandement. Il semble que notre destinée future dispose de nous ; ce qui nous arrive est longtemps une énigme pour nous. Le choix des événements, la poussée et le désir soudain, la répulsion en face de ce qu'il y a de plus agréable, souvent de plus vénéré : de pareilles choses nous effraient, comme si l'arbitraire jaillissait de nous, quelque chose de capricieux, de fou,

1. *Menschliches, Vorrede*, § 6, p. 11. W. B., II.

2. *Le Voyageur et son ombre*, fragments d'une préface ne figurant pas dans l'édition allemande. Cf. trad. Henri ALBERT, 11^e édit., notes finales, § 1, p. 420.

de volcanique. Mais ce n'est que la raison supérieure et la précaution de notre tâche future¹. »

Certes, à ces sentiments il s'en joint d'autres qui apaisent, fortifient et guérissent ; mais quelles qu'en puissent être les nuances, l'on y peut discerner toujours le désir et l'illusion de franchir les limites de la personnalité quotidienne ; c'est la joie que l'on peut éprouver à rompre toutes les attaches, à fuir vers l'indécision des « ailleurs » : « une volonté, un souhait s'éveille d'aller en avant, n'importe où, à tout prix ; une violente et dangereuse curiosité vers un monde non découvert, flambe et flamboie dans tous (nos) sens : « Plutôt mourir que vivre ici. » — Ainsi parle l'impérieuse voix de la séduction ; et cet « ici », ce « chez nous », est tout ce que (nous avons) aimé jusqu'à cette heure. »

L'on sent éclater encore la joie d'une victoire : «... Un éclair de mépris envers ce qui s'appelait le devoir, un désir séditieux, volontaire, impétueux comme un volcan, de voyager, de s'expatrier, de s'éloigner, de se rafraîchir, de se dégriser, de se mettre à la glace, une haine pour l'amour, peut-être une démarche et un regard sacrilège en arrière, là-bas, où (l'on) a jusqu'ici prié et aimé, peut-être une brûlure de honte sur ce qu'(on) vient de faire, et un cri de joie en même temps pour l'avoir fait, un frisson d'ivresse et de plaisir intérieur où se révèle une victoire — une victoire ? Sur quoi ? Sur qui ? Victoire énigmatique, problématique, sujette à caution, mais qui est enfin la première victoire : — voilà les maux et les douleurs qui composent l'histoire du grand coup de partie². » Victoire sur les autorités vénérées, sur les cultes aimés, sur les douces obéissances, délices troubles du sacrilège, réconfort de sentir affluer en soi toutes les énergies spirituelles que semblent

1. *Le voyageur et son ombre*, trad. H. ALBERT, § 5, p. 423.

2. *Menschliches, Vorrede*, § 3, p. 7. W. B., II.

comporter les prestiges que l'on a vaincus. Volonté de séparation, mais surtout volonté d'élévation ! Parvenir en esprit à des hauteurs où ne puisse plus vous atteindre l'inquiétude, et d'où l'on domine non pas seulement toutes les misères, mais tous les paradis de l'idéal humain, « regarder, ne fût-ce qu'un instant, vers en bas, sur l'homme ! Non point mépriser ce qu'il y a de méprisable dans l'homme, mais se demander, jusque dans les causes profondes, s'il n'y a pas quelque chose qu'il faudrait mépriser dans tout ce dont l'homme a été fier jusqu'à présent, et dans cette fierté elle-même, dans la confiance innocente et superficielle que l'homme mettait en ses jugements de valeur¹. » Victoire sur tout ce qui vous tenait le plus à cœur, fière joie du triomphe : « J'étais très heureux et très souffrant, conscient, avec fierté, d'une victoire que je venais de remporter sur moi-même, — mais d'une de ces victoires dont on périt généralement. Un jour — c'était durant l'été de 1876 — je sentis naître en moi un mépris soudain et une compréhension nouvelle : impitoyablement, je passai sur les belles aspirations et les beaux rêves, tels que jusqu'à présent, ma jeunesse les avait aimés, impitoyablement je continuai à suivre mon chemin, le chemin de la connaissance à tout prix². » Sentiment que l'on réalise déjà, pour son compte, la noblesse du penseur de l'avenir, dont le courage « aura tellement grandi qu'il aura le suprême orgueil de se sentir au-dessus des hommes et des choses... et se verra lui-même et l'existence tout entière le plus profondément à ses pieds³. »

Devenir une pensée qui ne s'incline devant rien, ne redoute rien, ne respecte rien, telle apparaît à

1. *Le Voyageur et son ombre*, trad. H. ALBERT, 11^e édit., notes finales, § 1, p. 420.

2. *Ibid.*, § 4, p. 422.

3. *Morgenröthe*, § 551, p. 360.

Nietzsche la plus haute ambition que puisse concevoir un homme. Réalisation suprême de fierté et de courage, le libre esprit domine infiniment toutes les misères de la destinée ; il vit dans un rayonnement de noblesse. Un tel sentiment de grandeur souveraine n'irait peut-être point sans une pénible impression de solitude qui glace parfois et désespère les hommes supérieurs. Dans ce désert de la négation, ne subsistent plus les ombres chaudes où se complaît la vie. Honni de tous, en tout cas abandonné de tous sur l'aride chemin où il s'aventure, le libre esprit sentirait peut-être souvent fléchir sa hardiesse, douterait de lui-même, de la légitimité et de la grandeur de son œuvre, s'il n'était soutenu par la conviction qu'il travaille pour l'avenir, et qu'il existera un jour des esprits capables d'accueillir toutes les audaces de la critique. On a noté bien des fois que les révoltés ne pouvaient se résoudre à penser et à vivre pour eux seuls, et que s'ils se retiraient d'une société pour la combattre, il leur fallait s'agréger mentalement à quelque autre société réelle ou imaginaire, se sentir ou se croire approuvés, avoir au moins l'illusion de parler non pas en leur propre nom, mais au nom d'un groupe, comme s'il était intolérable d'être seul, et surtout seul contre tous, et comme si la force et le courage de braver les mépris, les haines et le remords des ruptures sacrilèges ne pouvaient nous venir que d'une intime solidarité avec d'autres hommes que nous croyons servir en même temps que nous et plus que nous. Une fois en quête de motifs généreux, l'âme qui redoute la solitude, ne s'en tient que rarement à la sympathie pour un humble groupe, il lui faut la noblesse d'une cause qui transfigure la vie collective, où elle puise l'énergie de s'affranchir et de combattre ; et c'est pourquoi le révolté se réclame presque toujours d'une élite présente ou de l'humanité future, qu'il idéalise de ses plus beaux rêves. Nietzsche a besoin d'une société digne de son

aventureuse entreprise. « Ce qu'il me fallait toujours de plus en plus nécessairement pour ma guérison et mon rétablissement, c'était la croyance que je n'étais pas le seul à voir de la sorte ... C'est ainsi qu'une fois, lorsque j'en ai eu besoin, j'ai pour mon usage, inventé aussi les « esprits libres » à qui est dédié ce livre de découragement et d'encouragement tout ensemble intitulé « *Humain, trop humain* » ; des « esprits libres » de ce genre, il n'y a en pas, il n'y en a jamais eu, — mais j'avais alors, comme j'ai dit, besoin de leur société, pour rester de bonne humeur parmi les humeurs mauvaises (maladie, isolement, exil, acedia, inactivité)... Qu'il pourrait un jour y avoir des esprits libres de ce genre que notre Europe aura parmi ses fils de demain et d'après-demain, de pareils joyeux et hardis compagnons corporels et palpables et non pas seulement, comme dans mon cas, à titre de schémas et d'ombres, jouant pour un anachorète : c'est ce dont je serais le dernier à douter¹. »

Aussi, le culte de la connaissance pure, l'exigence de loyauté intellectuelle ne furent, chez Nietzsche, que des artifices d'un instinct de conservation ingénieux et souple, capable du plus subtil discernement et des mises au point les plus délicates. Il arriva que les conditions du salut se trouvèrent pour lui dans ce dédain de tous les idéalismes où se réfugie la faiblesse, dans cette volonté persévérante de rejeter toutes les consolations du mensonge et de se comporter, en face des pires aspects de la vie, comme un être assez plein de force pour n'avoir pas besoin d'être consolé : « Ici, l'équilibre en face de la vie, le sang-froid et même la reconnaissance à l'égard de la vie doivent être maintenus ; ici domine une volonté sévère, fière, toujours en éveil, sans cesse irritable, une volonté qui s'est imposé la tâche de défendre la vie contre la douleur et d'extrir-

1. *Menschliches, Vorrede*, § 2, p. 5.

per toutes les conclusions qui naissent comme les champignons vénéneux sur le sol de la douleur, de la déception, du dégoût, de l'esseulement et d'autres terrains marécageux¹. » Et dans cette vie indépendante, légère et dansante du libre esprit qui « court au loin, vole haut, et avant tout s'envole toujours à nouveau », Nietzsche trouve un bonheur de sérénité, de silence, de lumière, de folie très subtile, d'exaltation cachée.

Courir toutes les aventures de l'esprit, à défaut des aventures de la vie active, concrète et passionnée, c'est expérimenter, sous la seule forme qui soit permise au malade, les plaisirs du changement, l'émouvante diversité des rencontres inattendues et la suavité des aurores sur des paysages inconnus. C'est la fugue par quoi l'on se délivre des importunités familières, en de frais nouveaux passagers de toute l'âme. Aventures « douloureusement charmantes » qui finissent « par produire un grand affermissement intellectuel, une joie et une plénitude grandissante, dans la santé² ». Mais la condition de ces joies régénératrices est dans le tenace désir de la « connaissance à tout prix » — à tout prix, c'est-à-dire sans égard pour aucun intérêt individuel ou humain. Le moyen de reconquérir la santé, la force luxuriante, Nietzsche le conçoit et le réalise dans l'ascétisme du vrai. « La vérité n'existe que pour les âmes à la fois puissantes et désintéressées, joyeuses et apaisées, de même que ces âmes aussi seront seules à même de la chercher, car les autres cherchent des remèdes à leur usage, quel que soit d'ailleurs l'orgueil qu'ils mettent à vanter leur intellect, ils ne cherchent point la vérité. Voilà pourquoi la science procure si peu de joie véritable à ces hommes qui lui font un reproche de sa froideur, de sa sécheresse, de

1. *Menschliches, Vorrede*, § 5, p. 9.

2. *Ibid.*, p. 10.

son inhumanité ; c'est là le jugement des malades sur les jeux de ceux qui se portent bien. Les Dieux de la Grèce, eux aussi, ne s'entendaient pas à consoler ; lorsque l'humanité grecque finit par tomber malade elle aussi, ce fut une raison pour que périssent de pareils Dieux¹. »

Sur un fond de renoncement, l'esprit peut se jouer dans l'émoi des aventures tentantes et cruelles de la critique. La marche de la pensée peut se transposer en des symboles chargés des impressions de l'abondance heureuse et de la force irrésistible : « fleuve aux boucles nombreuses et avec des ermitages isolés ; il y a des endroits sur son cours où les eaux jouent à la cachette avec elles-mêmes et se permettent en passant, de courtes idylles avec des îlots, des arbres, des grottes, des chutes d'eau, puis elles continuent à suivre leur cours, passant devant des rochers et se frayant un chemin à travers les roches les plus dures² ».

Le salut, Nietzsche le cherchera donc dans l'oubli de soi en faveur de la connaissance pure. Mais une telle connaissance est-elle possible ?

Nietzsche admet que la connaissance a d'abord un rôle exclusivement utilitaire, ou plus exactement, que l'intelligence ne se distingue pas, au début, de ce que nous appelons activité : connaître, c'est en même temps agir, et réciproquement : il y a une connaissance inconsciente dans les énergies matérielles ; les forces qui nous apparaissent purement mécaniques, se comportent comme si elles connaissaient inconsciemment : quand elles se heurtent une seconde fois à un obstacle de résistance déterminée, elles refluent de la même manière, comme si elle comprenaient qu'à des circonstances identiques, convient un même comportement. Il y a

1. *Morgenröthe*, § 424, p. 293.

2. *Ibid.*, § 530, p. 340.

dans les forces de la nature, comme de la mémoire et du raisonnement. Notre corps est un ensemble de centres d'énergie traversé d'ondulations dont les unes émanent de lui, et dont les autres viennent du monde extérieur. Les énergies qui émanent du corps peuvent croître ou décroître ; quand la conscience apparaît, ces accroissements ou ces diminutions sont perçus comme plaisir ou souffrance ; les faits effectifs sont des jugements confus : ainsi, l'énergie est de l'intelligence, qui, peu à peu, se dégage, devient consciente. Qu'est-ce que le vrai ? Une adaptation accomplie ou simplement ébauchée. L'adaptation est une attitude physique et mentale qui répond plus ou moins exactement aux circonstances. En présence d'une même réalité qui heurte violemment nos désirs, deux attitudes extrêmes sont possibles, entre lesquelles se situent d'ailleurs une foule d'intermédiaires : la révolte obstinée et la résignation. Si l'homme acquerrait, par exemple, la certitude que l'âme ne survit point au corps, quelle attitude adopterait-il devant cette douloureuse réalité ? Peut-être son désir d'immortalité se jetterait-il désespérément sur l'obstacle invincible et l'échec de cet effort réitéré provoquerait-il un désarroi cruel de toute l'âme, un épuisement dangereux des forces, une irrémédiable détresse ; mais peut-être la personnalité aurait-elle assez de souple énergie pour mesurer son désir de vivre aux bornes de la vie terrestre, et son amour des êtres passagers, à la brièveté de leur existence. Dans les deux cas il y aurait croyance adhésion au réel, vérité, si l'on veut ; la certitude n'est pas moindre chez le désespéré que chez le résigné. Il est normal que la pensée de la mort éternelle révolte l'instinct de conservation et il est normal aussi qu'afin d'amortir la cruauté d'une décevante révélation, le désir se rétracte et atténue ses exigences. Une idée vraie est une attitude adaptée aux circonstances, une réaction plus ou moins efficace du vivant ; l'idée fausse est une

réaction, qui ne convient pas : l'idée qu'une rivière gelée peut nous porter, sera fausse quand l'expérience démentira notre prévision. Agir et constater que l'action réussit, ou, plus précisément, se déroule sans heurt, comme on avait prévu, telle est la vérification d'une croyance. La croyance vraie, l'idée vraie, est donc bien une adaptation, même lorsqu'elle se rapporte à quelque réalité douloureuse. Avoir la certitude qu'une personne chère est morte, c'est, malgré toutes les révoltes intimes du cœur, croire à la disparition définitive de l'être aimé, ne plus lui adresser de lettres, ne plus se préparer à le recevoir ni à lui rendre visite. L'erreur, vite rectifiée par les heurts de l'expérience, consisterait à ne pas modifier sur ces points, notre conduite.

Quand le pragmatisme définit l'idée vraie : celle qui réussit, il n'entend pas que toute idée vraie nous est une garantie de bonheur ; il existe, trop évidemment, des vérités navrantes, et dans bien des cas, l'erreur est une condition de vie : une certitude cruelle peut entraîner le désespoir et la mort : le suicide provoqué par la nouvelle de la ruine est bien une sorte d'adaptation : à tort ou à raison, le sujet croit choisir le meilleur parti en se dérochant par la mort à d'insupportables épreuves. En un sens, le désespoir est parfois conforme à la logique même de la vie : rester joyeux, confiant, en présence d'un échec irrémédiable, ce serait ne pas deviner les conséquences, ne pas pressentir le refoulement douloureux de multiples désirs, bref ne pas adopter une attitude en accord avec l'ordre des choses. Etre confiant, espérer, cela signifie ébaucher vers l'avenir des actes qui viendront infailliblement se briser sur l'obstacle méconnu ; désespérer, c'est en définitive faire abandon de tous les désirs que proscrivent les circonstances. Et certes, cet abandon ne se fait point toujours de bonne grâce ; la sensibilité n'accepte pas toujours docilement la dure discipline des réalités ; elle est agitée de violents

remous ; elle n'atteint pas tout de suite, et peut-être n'atteindra-t-elle jamais le calme désespoir de la résignation. Le désespoir n'est si douloureux que parce qu'il n'est point un désespoir total, mais un désespoir troublé de désirs en révolte, d'espérances blessées qui se relèvent obstinément pour retomber et se relever encore. Il arrive que renoncer à tout espoir, ce soit renoncer à la vie, et il se peut, en effet, que les circonstances nous rendent la vie intolérable ; s'adapter, en ce cas, c'est obéir à l'implacable injonction de la réalité, c'est consentir à disparaître. Dans tous les cas, l'idée, vrai est l'attitude qui convient, attitude que l'on ne réussit point toujours à prendre aussi vite, aussi complètement qu'il le faudrait ; quand elle comporte le sacrifice de certaines habitudes chères, de certains désirs impérieux, toute une part de nous-même se rebelle ; une idée vraie n'est souvent qu'une attitude ébauchée, un acte qui ne s'achève point, faute de pouvoir surmonter certaines résistances intérieures ; mais elle est vraie dans la mesure où l'attitude, l'acte qu'elle esquisse sont bien ceux que commandent les choses, ceux qui nous épargneraient plus ou moins d'amères déceptions.

Notre connaissance est d'abord au service de la vie, autrement dit, connaître c'est agir ou commencer d'agir, autant que possible conformément à ses intérêts. Mais agir, ce n'est pas seulement se modifier soi-même, c'est dans bien des cas, modifier plus ou moins profondément les choses ; une action peut donc donner l'existence à ce qui n'existe pas encore, ou abolir ce qui existe ; c'est pourquoi une idée fausse peut être salutaire : l'illusion est parfois créatrice ; elle stimule et concentre les énergies ; autrement dit, une action vigoureuse et confiante, adaptée à un état de choses qui n'existe pas, réussit parfois à réaliser cet état de choses. Mais il est tant de réalités qui ne dépendent pas de nous ! Une idée vraie réussit toujours en quelque mesure ;

mais une idée fausse n'échoue pas toujours. Où donc est le critérium de la vérité ? Peut-être l'idée fausse finit-elle toujours, tôt ou tard, par décevoir ; mais peut-être, en effet, ne disposons-nous pas d'un critérium infaillible, et c'est probablement ce que veulent signifier certains pragmatistes quand ils conseillent de poser, à propos des idées, non plus la question de vérité, mais la question d'utilité. Telle est bien, au fond, la tendance naturelle des hommes : ils adhèrent aux idées qui leur semblent utiles. Mais la discrimination de l'utile demeure elle-même presque toujours fort délicate ; ce que nous prenons pour l'utile n'est souvent que l'agréable, et par derrière le plaisir du moment, l'on rencontre souvent de durs mécomptes. Un aveuglement qui persiste peut nous entretenir dans la douceur d'une vie tempérée, mais nous ferme peut-être des possibilités de vie plus intense et plus riche. Il reste certain que l'homme ne cherche point d'abord la connaissance pour elle-même ; il cherche à vivre, et à vivre le mieux possible, c'est-à-dire, avant tout, en esquivant le plus possible la souffrance. Il opte pour les idées, convictions, attitudes, qui lui procurent le plus de plaisir ; il les rectifie sans doute bien des fois sous la pression d'une réalité qui ne se laisse point modeler à notre guise ; il les rectifie par l'épreuve de la douleur ; mais lorsque le démenti du réel ne nous heurte pas avec trop de violence, nos habitudes profondes et nos désirs passionnés maintiennent souvent plus ou moins intégralement des attitudes qui cependant viennent de se révéler inadéquates. Nous continuons à croire parce que nous reculons devant l'effort nécessaire de renouvellement ou ne parvenons point à sacrifier certaines espérances ; un plus ou moins grand nombre de désirs complices viennent renforcer l'idée où ils pressentent une condition de leur propre succès ; leur énergie afflue à l'acte qui s'ébauche, à l'attitude

qui persiste, et nous vivons dans un paysage plus ou moins illusoire qui nous masque les douloureux aspects du réel.

Si l'on considère la diversité parfois incohérente de nos désirs, l'on ne s'étonnera point que nous ayons sur un même sujet, des opinions souvent peu conciliables ; mais cette diversité nous prépare à la connaissance plus objective : tel désir nous fera discerner ce que nous dissimulait le désir contraire ; rien de dangereux pour la connaissance pure, comme l'étroitesse et la constance d'une sensibilité que domine une passion. La diversité et surtout la modération des désirs nous facilite l'adaptation souple, délicate, nuancée, aux mille formes du réel ; il faut en dire autant de cette énergie déliée que nous appelons spontanéité, esprit d'invention, d'initiative, qui exclut la raideur des routines et se montre capable des adaptations les plus inattendues, sans ménagements pour nos habitudes et nos lâches préférences.

On réserve, en principe, le nom de vérité aux croyances qui admettent sans réserves la discipline de l'expérience, l'épreuve du fait, bref aux croyances où le sujet se montre assez accommodant pour qu'il n'y ait plus entre le réel et lui d'oppositions violentes, de heurts trop rudes. Mais comme la vérité ainsi conçue nous est toujours à quelque degré bienfaisante, nous étendons le mot à toutes les idées qui servent ou semblent servir la vie, et c'est ainsi que vous parlons de vérités morales. Les coutumes, les usages de la société, les prescriptions de la conscience, nous pensons leur conférer un supplément de prestige en les appelant des vérités. Enfin comme notre souplesse d'esprit est très limitée, notre sensibilité souvent rebelle, nous n'acceptons pas toujours volontiers d'être modelés par le réel ; nous commençons par poser nos conditions au lieu d'accueillir docilement celles des choses. Quand nous ne parvenons pas à leur imposer effectivement la

forme de nos désirs, nous tentons au moins de leur substituer un monde plus ou moins illusoire où notre sensibilité rencontre moins d'obstacles ; il y a tant d'aspects divers et de lacunes dans notre paysage mouvant de l'univers, qu'il nous est presque toujours possible d'y insérer une abondante part de fiction. Certaines âmes se montrent, selon l'expression célèbre, imperméables à l'expérience ; aucune démenti ne saurait modifier les convictions qu'elles tiennent d'une tradition sociale ou du vœu tout-puissant de leur sensibilité ; elles savent étouffer sous une masse d'interprétations tendancieuses, les plus flagrantes révélations ; elles atténuent leurs sensations douloureuses en divertissant l'attention sur des hantises consolantes ; elles proclament vraies toutes les idées qui les aident à vivre en résolvant plus ou moins artificieusement le conflit entre le moi et le non-moi.

Et certes, en un sens, l'erreur peut aider à vivre ; mais n'est-ce pas seulement dans la mesure où malgré tout, elle est un moyen d'adapter le sujet à la réalité, donc dans la mesure où elle est une attitude qui répond aux circonstances ? Admettons, par exemple, un instant, que les croyances religieuses soient illusoires ; ces croyances portent sur la représentation d'un monde que l'on a prudemment relégué dans un au-delà, bien à l'abri de toute investigation susceptible de les démentir. Cette adhésion, cette adaptation de l'âme à des réalités transcendantes ne l'empêche pas de s'adapter judicieusement au domaine de la vie terrestre. Peu ou point de heurts, donc peu de raisons de rejeter ces croyances ; souvent même elles facilitent l'adaptation au milieu physique et social, en fortifiant les disciplines morales, en apaisant l'instinct de conservation et le besoin de tendresse que tourmentaient l'image de la mort et la pensée de la définitive séparation des êtres. Faisons abstraction des symboles et des conceptions

plus ou moins illusoires d'un monde surnaturel, retenons seulement les dispositions de sensibilité que peut comporter la foi religieuse : la confiance en la vie, l'amour profond de la famille, des amis, du prochain, la soumission zélée aux autorités sociales, autant d'états d'âme qui répondent aux conditions de l'existence individuelle et collective, à la nécessité où nous sommes d'être forts pour faire face victorieusement à l'hostilité des choses. Bref ces états d'âme constituent ou préparent d'heureuses adaptations, et c'est pourquoi l'on a pu dire que dans tout mensonge, il y avait une âme de vérité. Mais c'est une manière d'adaptation où le moi ne consent point à effacer devant les choses les préférences d'une sensibilité, recourt aux artifices et aux subterfuges qui le dispensent des vigoureuses réactions ou des courageux renoncements.

Le courage du vrai suppose une sensibilité assez docile pour « prendre son parti » de n'importe quelles circonstances, quand on ne réussit point à les modifier. Il faudrait cesser instantanément d'avoir besoin d'immortalité, s'il nous était dévoilé que nous y croyons sans preuves ; il faudrait savoir vivre dans l'attente du néant, avec la même ardeur et la même confiance. Mais il ne dépend pas toujours de nous de ne point souffrir et de ne point nous décourager sous l'obsession de l'inévitable déclin et de la mort. Il faudrait en venir à n'avoir pas de préférences ; l'on serait par avance, adapté à tout. Et pourtant, vivre c'est préférer. Comment méconnaître que parmi les événements, il en est qui répondent mieux que les autres aux besoins de notre vie ? Il en est qui la détruisent ; comment les accepterions-nous avec sérénité ? Ce serait ne pas tenir à la vie. Mais comment la vie subsisterait-elle, si le vivant ne tenait pas à vivre ? L'on ne peut donc manquer d'avoir des préférences ; mais il faudrait ne les affirmer que jusqu'au point où elles peuvent obtenir satisfac-

tion, les limiter aux bornes du possible. Or le sentiment ne se laisse pas toujours mesurer ainsi ; une fois déchaîné, le désir ne se ramène pas aisément ; il persiste souvent et s'exaspère même devant un obstacle qu'il sait invincible. En fait, la conviction, peut-être illusoire, que la décrépitude et la mort ne sont pas définitives, galvanise heureusement les hommes ; l'effort de la volonté consciente et pleinement éclairée ne suffit pas toujours à tenir sur ce point, le rôle de l'illusion ; la frénésie même du désir peut être créatrice, et les espoirs les plus insensés furent bien des fois les plus féconds. Il n'en est pas moins assuré que les illusions détournent souvent l'homme des voies nouvelles et des souples adaptations à des réalités plus étendues et plus variées. Voilà pourquoi la volonté de puissance qui vit au sein des collectivités comme au cœur des individus, inventa peu à peu le culte du vrai comme un prodigieux artifice destiné, sous les apparences du renoncement, à multiplier les possibilités de vie plus large et plus abondante.

L'on a pu expérimenter au cours des âges que les grands progrès matériels avaient pour conditions préalables, des révolutions intellectuelles qui n'allaient point sans quelque déchirement pour les âmes accoutumées à la tranquille sécurité des traditions. L'on a constaté plus ou moins nettement que la méditation la plus désintéressée était la source des actions les plus amples et les plus efficaces et que les spéculations les plus éloignées, semblait-il, de la pratique étaient précisément celles qui finissaient par favoriser le plus les progrès des techniques. Bref, l'instinct de vie qui domine d'abord toutes les démarches de l'intelligence et sélectionne les idées non point en raison de leur vérité objective, mais de leur utilité, finit par s'élever jusqu'à l'idéal d'une connaissance pure, parce qu'il y pressent un moyen supérieur de satisfaire ses aspirations. Se renier pour mieux s'épanouir tel est l'artifice de la volonté de puissance. L'esprit

libre est un destructeur qui déblaie le chemin vers un plus bel avenir.

Aimer le vrai pour lui-même, le vrai quel qu'il soit, cela suppose un certain ascétisme, c'est être prêt à n'importe quelle adaptation, interdire à ses habitudes, à ses désirs, d'opposer la moindre résistance, faire abnégation de sa sensibilité, réaliser pour ainsi dire en soi-même, l'homme impersonnel, malléable à l'infini, tellement impersonnel, à la limite, qu'il n'aurait aucune préférence et s'identifierait au sage stoïcien, qui accepte de refléter sans réagir, le cours universel des événements. A la limite, l'adaptation serait purement idéale, sans désirs, la personnalité se limitant, s'organisant, s'atténuant, s'effaçant dans la mesure qui conviendrait au réel : une telle souplesse équivaut à l'indifférence. Aimer le vrai pour lui-même, c'est au fond prendre plaisir à cette souplesse infinie, à cette liberté d'âme qui n'est plus gênée par l'obstination, la rébellion d'aucun désir.

Parti d'une sorte de pragmatisme, Nietzsche rejoint — ou peu s'en faut — la conception traditionnelle de la connaissance : connaître c'est, en définitive, effacer tous ses désirs devant la réalité, se poser devant les choses comme un miroir sans brisure et sans trouble, « un miroir aux cent regards ».

Mais est-ce réellement le vrai que l'on aime ? N'est-ce pas plutôt tout ce que l'on pressent en lui de bien-faisantes ressources, comme l'avare dans son trésor ? La volonté de puissance réussit-elle effectivement à se renoncer ? Peut-on réellement aimer hors de soi-même ? La connaissance, d'abord exclusivement utilitaire, peut-elle se transfigurer si étrangement ? Nous avons d'abord conçu la vérité comme une adaptation du vivant à son milieu ; nous appelions vérité ce qui assure notre vie personnelle ou la vie collective ; désormais notre conception serait complètement transformée : le vrai serait non plus l'ensemble de nos conditions d'existence,

mais l'ensemble des conditions d'existence de l'univers. Notre connaissance ne serait plus une vue prise d'un centre particulier autour duquel les objets se disposent en profondeur ; le monde ne nous apparaîtrait plus comme relatif à notre personne, ni même comme relatif à l'ensemble de l'humanité, comme se réglant, selon le mot de Bergson, « sur une image centrale, notre corps, dont (toutes les autres images) suivent les variations » ; il nous apparaîtrait comme un ensemble « où chaque image, n'étant rapportée qu'à elle-même, garde une valeur absolue¹ ». Ou bien encore, si l'on veut, la connaissance objective de l'univers serait celle d'une conscience aussi vaste et aussi impersonnelle que l'univers, détachée de tout centre, de tout noyau actif et sensible, planant comme une immense lumière qui éclaire indifféremment tous les aspects du réel. L'idéal du libre esprit serait d'être sujet connaissant pur, sujet universel de la connaissance.

Un tel degré d'impersonnalité demeure sans doute un idéal chimérique ; sans doute ne réalise-t-on jamais cette rupture complète entre l'intelligence et la sensibilité ; sans doute la connaissance la plus pure demeure-t-elle chargée de sentiments subtils. Mais tout en évitant de passer à la limite, il nous faut bien admettre que certaines âmes réussissent à éprouver un goût si fort de la vérité, qu'elles renoncent aux apaisements vulgaires et se font un jeu d'humilier toutes leurs préférences devant les plus décevantes constatations. N'est-ce pas se délivrer de soi-même, que de prendre parti pour l'objectif, pour l'inhumain, pour le vrai ? Nietzsche soupçonnera un jour qu'il n'y a point dans cette attitude autant de désintéressement qu'il pourrait sembler. Un moment viendra, où il verra dans cet amour du vrai, le recours du malade qui cherche une consolation à

1. *Matière et Mémoire*, 4^e édit., p. 11.

sa propre disgrâce, la ruse un peu vile de l'homme qui, n'ayant pas le courage et la force de supporter les rudes conditions de la vie ardente et conquérante, faite de goûts passionnés, de préférences hardiment affirmées, s'impose le renoncement où s'éteint le désir douloureux, où s'épanouit une sereine béatitude. Le but est manqué, si l'on en soupçonne la véritable nature ; on ne peut trouver le salut c'est-à-dire une illusion d'absolu que dans l'oubli complet de soi-même ; or comment s'oublier si l'on a conscience que l'on cherche à s'oublier, comment bénéficier du sacrifice de soi, si l'on comprend que c'est à son propre bonheur, c'est-à-dire à soi-même, que s'adresse le sacrifice ?

Nietzsche a trouvé néanmoins, pendant un temps, un réconfort dans ce culte, peut-être illusoire, de la vérité pour elle-même. Entre 1876 et 1892, torturé de douleurs presque incessantes, exclu de la vie active et de toutes les ambitions, il ne s'est plus senti tenu au moindre ménagement pour les illusions qui entretiennent l'ardeur et la confiance des multitudes. Gémir, s'exaspérer vainement contre l'épreuve, c'eût été s'exposer à la plus cruelle débâcle ; regarder toute chose avec détachement, toute chose et la vie même, c'est goûter un apaisement où s'amortit parfois la souffrance physique, où se conserve intact un reste de force. Mais le culte du vrai peut être encore libérateur, en ce qu'il donne à l'âme un sentiment d'éternité. La vérité objective, détachée de notre personne éphémère, se transmet à travers la suite des générations ; la science n'est pas de ces œuvres ambitieuses mais subjectives où chaque philosophe croit pouvoir enclore l'essentiel de la réalité ; elle est une œuvre collective de longue haleine, toujours inachevée, mais une œuvre dont la solidité défie les siècles, tandis que, chacun de nous emporte avec lui dans la tombe, sa représentation hâtive et fragile de l'univers.

Mais il faut bien quelque ascétisme pour se consacrer à la recherche de petites vérités, adopter une spécialité scientifique, renoncer à ces grandes images grisantes où l'on goûte l'illusion de concentrer et de savourer le suc de toutes choses. Il y a quelque dilettantisme égoïste dans cette hâte de construire une philosophie. Ce que l'on veut, ce n'est point la vérité, mais l'agrément ; l'on s'écarte de la science parce qu'on la trouve « laide sèche, désespérée, difficile, ennuyeuse » ; et pour l'embellir, on la transfigure par mille artifices, en philosophie. « Celle-ci veut ce que veulent tous les arts et tous les poèmes : divertir avant toute chose. » Et c'est pourquoi, dans l'élite qui ressent aujourd'hui le goût de la vérité pour elle-même, « des voix d'opposition contre la philosophie se font entendre, des voix qui s'écrient : « retour à la science, à la nature et au naturel de la science¹. »

Trop longtemps l'on a recherché « ce qu'il y a d'enivrant dans une grande hypothèse personnelle qui embrasse l'existence et le monde tout entiers² ». — « Il fallait en premier lieu trouver l'enigme et condenser le problème du monde dans la formule la plus simple. L'ambition sans limite et la joie d'être le « déchiffreur du monde » remplissaient les rêves du penseur ; rien ne lui semblait valoir la peine en ce monde, si ce n'était de trouver le moyen de tout mener à bonne fin pour lui. De cela il résulte que, somme toute, la science est demeurée jusqu'à présent en arrière, par suite de l'étroitesse morale de ses disciples, et qu'il faut s'y livrer dorénavant avec une idée directrice plus haute et plus généreuse : « Qu'importe de moi ! » Voilà ce qui se trouve écrit sur la porte des penseurs futurs³. » La vraie science continue la tradition socratique de l'analyse, du goût pour les notions dépouillées de passion ; « nous autres hommes

1. *Morgenröthe*, § 427, p. 296.

2. *Ibid.*, § 62, p. 61.

3. *Ibid.*, § 547, pp. 536, 537.

modernes, nous sommes tellement habitués à la nécessité de la logique et élevés dans l'idée de cette nécessité, qu'elle se présente à nous comme le goût normal et que, comme telle, il faut qu'elle répugne aux gens ardents et présomptueux. Ce qui se différencie du goût normal les ravit ; leur ambition plus subtile s'efforce de croire que leur âme est exceptionnelle, qu'ils ne sont point des êtres dialectiques et raisonnables, mais... par exemple des « êtres intuitifs » doués d'un « sens intérieur » ou d'une contemplation intellectuelle »... ce qu'ils veulent, c'est une religion¹ ! »

Se dévouer à l'œuvre de science qui durera plus que nous, consentir à passer à travers la brève durée de la vie, sans jouir d'une vaste et profonde intuition de la réalité universelle, et se tenir pour suffisamment payé de ses peines si l'on a conquis et légué à ceux qui nous suivront, quelque vérité fragmentaire mais incontestable, ce noble ascétisme a pu sembler quelque temps à Nietzsche, le seul moyen de rédemption. Et sans doute, à ce culte apaisant du vrai, se mêle, par instants, le sentiment tonique d'être uni à l'élite de l'humanité dans la progressive réalisation d'une grande œuvre. Mais souvent aussi, Nietzsche écarte délibérément, comme une faiblesse, toute consolation où peut subsister quelque vestige des traditionnels espoirs. Le goût très pur de la vérité nous élève à la vision du sort infiniment précaire auquel sont condamnées nos œuvres individuelles et collectives. Nietzsche sacrifie à ce qu'il croit être la vérité scientifique, les grands rêves qui donnent à notre humble destinée un prolongement divin. Plus rien ne subsiste de ce qui transfigurait l'aventure humaine, plus rien de l'aube dorée des originels paradis sur la blanche nudité du premier couple magnifique. « Autrefois, on cherchait à éveiller le sentiment de la souverai-

1. *Morgenröthe*, § 544, pp. 353, 354.

neté de l'homme en montrant son origine divine : ceci est devenu maintenant un chemin interdit, car à sa porte il y a le singe, avec quelque autre gent animale non moins effroyable¹. » L'évolutionnisme démasque l'humilité de nos origines : l'homme sort de la bête ; les formes supérieures de l'animalité dérivent progressivement des masses indifférenciées de matière vivante, et en deçà, dans les profondeurs du passé, il n'y a que le chaos aveugle de la matière sans âme. Est-ce de l'avenir qu'il faut attendre ce rayonnement où s'idéaliserait notre misérable existence ? L'effort humain aboutira-t-il à quelque prodigieuse évasion dans le surnaturel ? Dieu sera-t-il réalisé à la fin des temps ? Il y aurait quelque consolation à pouvoir se dire avec Renan : « Quand l'humanité ne sera plus, Dieu sera, et l'humanité aura contribué à le faire, et dans son vaste sein, se retrouvera toute vie. »

Nietzsche ferme durement cette issue à notre espérance : « Quelque soit le degré de supériorité que puisse atteindre l'évolution humaine, il n'y a point pour elle de passage dans un ordre supérieur. » Au terme de l'évolution humaine, « se trouve l'urne funéraire du dernier homme qui enterre les morts² ». Telle est l'inhumaine vision où s'élève l'esprit lucide dont les regards ne sont plus embués de sensibilité. Vision qui achève de dégriser, menace d'épuiser le courage et de tarir jusqu'au fond les énergies ! Quelle tentation de se rejeter parmi les brumes providentielles du mensonge ! Mais Nietzsche réproouve toute concession ; ayant pris parti pour la connaissance pure, il accueille d'autant plus volontiers une image qu'elle mortifie plus cruellement notre désir de bonheur.

A quoi sacrifie-t-on ce désir ? Pourquoi est-il plus

1. *Morgenröthe*, § 49, p. 52.

2. *Ibid.*, § 49, p. 52.

important de voir clair que d'être heureux ? La détresse de l'homme est si grande dans cet univers que tous les moyens devraient sembler permis qui peuvent nous assurer la confiance et la joie de vivre. Et pourtant quelque chose, en nous, se révolte contre ces complaisances intellectuelles ; une fois connue et sentie, l'obligation de sincérité totale pèse implacablement sur tous nos instincts. Même si l'humanité est condamnée à disparaître sans laisser de trace, même si la complète lucidité doit anéantir tout espoir de bonheur éternel et de vie surabondante, Nietzsche éprouve que la connaissance pure est un but suffisant pour justifier tout l'immense effort des hommes et racheter toutes les douleurs. Quand toutes les aspirations se voient condamnées à l'échec final, il nous reste la ressource d'une grandeur qui ne se mesure point à l'espace ni à la durée : la grandeur d'avoir ouvert, quelques instants, les yeux sur l'univers et sur le tragique de notre destin. Nietzsche, pendant un temps, a cru à cette grandeur faite de renoncement et de victoire sur soi-même. Il lui parut que l'humanité pourrait s'enivrer, un jour, d'enthousiasme pour cette beauté morale, et « s'offrir elle-même en holocauste, pour mourir, avec dans les yeux, la lumière d'une sagesse anticipée¹ ». Porté, par instants, comme au-dessus de lui-même, par cet enthousiasme collectif qu'il imagine, sur les hauteurs de l'histoire, Nietzsche n'en éprouve que mieux le noble ravissement de la connaissance pure : « la connaissance de la vérité, dit-il, demeurera le seul but énorme à quoi un pareil sacrifice serait proportionné, parce que pour la connaissance, aucun sacrifice n'est trop grand² ».

Pour servir cet idéal il convient d'immoler non seulement la médiocrité des bonheurs égoïstes, mais notre

1. *Morgenröthe*, § 45, p. 51.

2. *Ibid.*

pitié la plus généreuse ; il faut « encourager la connaissance, malgré la certitude que notre liberté d'esprit commencera d'abord par jeter les autres dans le doute, le chagrin et quelque chose de pire encore¹ ». — « La connaissance s'est transformée chez nous en passion qui ne s'effraie d'aucun sacrifice et n'a, au fond, qu'une seule crainte, celle de s'éteindre elle-même ; nous croyons sincèrement que l'humanité tout entière, accablée sous le poids de cette passion, doit se croire plus altière et mieux consolée qu'elle ne l'a été jusqu'à présent, alors qu'elle n'avait pas encore surmonté la satisfaction la plus grossière qui accompagne la barbarie. La passion de la connaissance fera peut-être périr l'humanité ! Cette pensée, elle aussi, est sans puissance sur nous. Le Christianisme s'est-il donc effrayé d'idées semblables ? La passion et la mort ne sont-elles pas sœurs ? Oui, nous haïssons la barbarie — nous préférons tous voir l'humanité périr plutôt que de voir la connaissance revenir sur ses pas ! Et, en fin de compte : si la passion ne fait pas périr l'humanité, elle périra de faiblesse. Que préfère-t-on ? C'est là la question principale. Voulons-nous que l'humanité finisse dans le feu et dans la lumière, ou bien dans le sable² ? »

Ivresse de fierté, peut-être, mais qui dure combien ? Avoir osé, pendant les heures brèves qui nous sont données, considérer, sans fléchir, l'inéluctable fatalité de ruine et de mort qui pèse sur toutes les ambitions et sur tous les rêves humains ; ne pas avoir écarté comme un calice d'affreuse amertume, l'image véridique de notre abandon dans la vaste indifférence de la nature ; ne vouloir point ignorer que la sublimité de nos élans spirituels ne nous empêchera pas de disparaître dans la nuit définitive ! La magnanime gravité de l'homme qui

1. *Morgenröthe*, § 146, p. 149.

2. *Ibid.* § 429, p. 297.

renonce à toute espérance et ne veut point du bonheur de l'illusion, a quelque chose de si noble qu'elle semble ouvrir un étrange paradis de solennité où les ombres augustes de la beauté nous défendent contre le désir angoissant et vain de toujours vivre.

L'amour de la clarté, de la vérité même infiniment décevante, demeure, malgré tout, chargé de grisants prestiges ; il y a eu, chez Nietzsche, au moins pendant un temps, cette idée consacrée par les plus anciennes traditions de la philosophie, que « toute notre dignité consiste en la pensée », que la connaissance pure pourrait bien être le but le plus élevé de l'univers, et qu'en définitive, la vie doit se vouer au service de l'intelligence. Si l'âme réussit à s'emplir du sentiment que nulle valeur n'est comparable à la beauté de comprendre, ne trouvera-t-elle pas, au moins par moments, la force de braver la mort ? Et si l'on se convainc que la connaissance est la suprême réalisation qui donne un sens à l'évolution universelle, ne goûtera-t-on pas dans l'orgueil de connaître, l'exaltante illusion d'être au sommet de la vie ? Qu'à travers les vertigineuses durées qui nous ont précédés, tout l'obscur effort de ce monde où nous souffrons parfois du tourment de compter si peu, ait abouti à l'apparition d'une élite humaine dont la conscience illuminera, quelques heures, l'immense paysage, n'est-ce pas un peu comme si dans la pensée, nous savourions l'essence la plus pure et la plus précieuse de cette infinité de choses étrangères qui nous semblaient hostiles ou tout au moins indifférentes à notre sort ? Et il reste encore, même dans l'esprit le plus désabusé, cet espoir confus de survivre dans l'humanité pour participer, un jour, à la grande extase d'une science parvenue au cœur de l'univers. Rêve hésitant, inavoué peut-être, d'une identification avec une loi ou une substance éternelle, mais rêve qui, même s'il demeure inaccepté, indécis, aux abords de la conscience, y répand une suavité lumineuse.

Ainsi Nietzsche, aux premiers temps de sa maladie, a cherché dans le culte de la science pure une consolation et un réconfort. Détachement de soi, lucide apaisement, résignation profonde à vivre sans autres aventures que celles de l'esprit, sereine volupté des idées claires et adéquates ! Nietzsche accepte la fatalité du vieillissement qui amortit peu à peu toutes les ardeurs, mais laisse peu à peu s'épanouir la limpide lumière de la sagesse : « Cette même vie dont le sommet est la vieillesse, a aussi pour sommet la sagesse dans ce doux rayon de soleil d'une joie continue et spirituelle ; l'une et l'autre, la vieillesse et la sagesse, tu les rencontres sur la crête de la vie : la nature l'a voulu ainsi. C'est alors que l'heure sonnera, et il n'y aura pas de raison de se fâcher de ce que le brouillard de la mort approche. Que ton dernier mouvement soit un mouvement vers la lumière et ta dernière exclamation, un cri de joie à la connaissance¹. »

Abnégation, effort vers l'impersonnel d'une individualité qui veut se délivrer d'elle-même, parce qu'elle est guettée par l'intolérable désespoir de se sentir peut-être irrémédiablement brisée, exclue des fêtes de la vie, âpre et colorée de passions. Mais comment tout le désir inapaisé de vie ardente ne minerait-il pas obscurément cette sérénité de la connaissance pure ? Le malaise qui persiste au fond du cœur malade, finit par corrompre de dégoût, les arides images que la science nous donne de l'univers. La vision mécaniste du monde est peut-être vraie, mais combien dégrisante ! Elle ne peut être aux âmes endolories qu'un bien précaire dérivatif. Et même si l'on recueille de la réalité des notions plus ombrées, plus nuancées, plus vivantes, l'attitude mentale qu'exige la connaissance impartiale, est incompatible avec l'enivrante affirmation des désirs exaltés qui donnent à la vie, ses parfums et sa poésie pathéti-

1. *Menschliches*, § 292. W. B., III.

que. Et il est impossible qu'une sourde nostalgie des chauds pays de l'illusion ne travaille pas la sensibilité dormante mais inassouvie. Les gênes profondes, les besoins douloureux, refoulés dans l'ombre, manifestent leur permanence de mille manières détournées, corrompent nos joies conscientes, tarissent les enthousiasmes, paralysent les élans, inclinent l'esprit à la critique malveillante. Est-il besoin de le dire : la vraie cause des revirements conscients de notre pensée nous échappe souvent, ou bien nous en discernons à peine quelques éléments et quelques aspects.

Lorsque le dégoût vient à Nietzsche de « l'immaculée connaissance », et lorsqu'il sort « de la maison des savants en claquant la porte derrière lui », c'est sans doute, parce qu'il éprouve l'insuffisance des petites vérités de la science pour apaiser sa soif secrète de vie surabondante, c'est encore parce qu'il ne réussit pas à consentir de tout son être à cet engourdissement du désir dans les froides satisfactions de l'intelligence pure, et c'est aussi parce que la sève de sentiment s'étant retirée peu à peu qui, malgré tout, nourrissait et fleurissait de frais prestiges les ambitions de l'esprit, elles ne paraissent plus au regard désenchanté, que le misérable effort d'une personnalité défaillante, pour échapper à sa détresse et se consoler de sa disgrâce. L'ascétisme que semblait impliquer à ses yeux le culte de la science, paraît désormais suspect. L'amour de la vérité pour elle-même n'est-il pas le dernier paradis des faibles exclus de la vie rude et brûlée de passions ? Or, Nietzsche pense qu'un malade n'a pas le droit d'être pessimiste, de dédaigner la vie dont les voluptés lui sont interdites, pour la glaciale impartialité de la connaissance. L'ascétisme du vrai se révèle comme une ruse quelque peu vile, et Nietzsche s'en irrite. Que signifie cette répugnance exaspérée pour toute complaisance à l'égard de soi-même, sinon le besoin frénétique de se

surmonter ? Mais pourquoi cet acharnement contre soi-même, sinon pour se délivrer de la conscience de soi ? Et qu'a-t-elle donc de si importun, cette conscience de la personnalité, sinon qu'elle comporte le sentiment de notre incurable limitation ? Le besoin d'un ascétisme plus pur, et donc plus libérateur, emporte Nietzsche à condamner l'ascétisme de la vérité. Mais quel ascétisme peut être assez pur pour n'être jamais suspecté d'artifice et de ruse ? Nul, mieux que Nietzsche, n'a senti la difficulté, et c'est probablement le secret de cette philosophie du mouvement, de l'ascension indéfinie, de l'aspiration sans terme, de cette philosophie qui caractérise la vie comme étant « ce qui doit toujours se surmonter soi-même ».

* * *

Que Nietzsche ait cherché dans l'ascétisme du vrai un moyen de défendre sa vie menacée et de reconstituer peu à peu ses forces défaillantes, il en convient maintes fois. Au temps de sa ferveur pour la science, il n'a certes point oublié les modestes origines de notre besoin de vérité ; il ne pense pas que le goût de la vérité pure soit en nous une aptitude unique et d'origine surnaturelle, une sorte de grâce venue d'en haut pour libérer notre intelligence de toute servitude affective. Mais par un singulier illogisme, les analyses les plus rigoureuses ne mordent point d'abord sur la conscience de Nietzsche ; sa foi dans l'incomparable grandeur de la connaissance désintéressée ne souffre point du voisinage des considérations les plus décevantes. Il sait pourtant que la valeur du vrai tient aux services qu'il a pu rendre à l'humble vie humaine, et que si nous en arrivons à l'aimer pour lui-même, à l'aimer par-dessus toute chose, c'est parce qu'il porte la subtile essence de souvenirs heureux et d'espoirs indéfinis, c'est parce

qu'il rayonne du prestige des conquêtes difficiles qu'idéalisèrent l'effort et le sacrifice. Nietzsche n'ignore point. au surplus, la fréquente médiocrité des mobiles qui suscitent les recherches du savant ; il a dit maintes fois l'impossibilité du parfait désintéressement ; il devine que son instinct de défense vitale inspire et gouverne sa critique des illusions consolantes, et que sa rude sincérité n'est peut-être au fond qu'un moyen de sauvegarder un reste de force et de secouer la hantise de sa propre infortune.

Mais aussi longtemps que dure la péril mortel, tant que la santé n'est point revenue, l'âme demeure contractée dans sa conviction salutaire ; le besoin de vivre et de guérir est assez fort pour maintenir le paradoxe de cet aveuglement partiel dans un esprit si clairvoyant. La critique ne deviendra souveraine qu'aux jours de la convalescence, lorsque Nietzsche composera le « *Gai savoir* », « saturnales d'un esprit qui a résisté patiemment à une terrible et longue pression — patiemment, sévèrement, froidement, sans se soumettre, mais sans espoir, — et qui maintenant, tout à coup, est assailli par l'espoir, par l'espoir de la guérison, par l'ivresse de la guérison¹ ». Alors Nietzsche apercevra tout le discredit que jettent sur le culte du vrai, les constatations qu'il avait déjà notées à maintes reprises et qui n'avaient point encore découragé sa foi. « A la production du savant, une foule d'instincts et de petits instincts très humains doivent avoir fourni leur matière ; le savant est d'un métal à la vérité très noble, mais non pur, et il se compose d'un entrelacement compliqué de mobiles et d'attraits fort divers². » Curiosité, aspiration aux aventures de la connaissance, désir du nouveau, goût de la chasse et du combat, besoin de fuir l'ennui, vanité

1. *Die fröhliche Wissenschaft, Vorrede zur zweiten Ausgabe*, § 1, p. 1. W. B., V.

2. *Menschliches*, § 252, in *fine*, W. B., III.

d'être estimé de ses confrères, crainte de leur mépris, telles seraient « les véritables forces actives dont sont animés les serviteurs de la science¹ ». Et tout en ajoutant à ces mobiles après tout presque honorables des dispositions d'âme qui rabaissent : myopie intellectuelle, insipidité et vulgarité, pauvreté de sentiment et sécheresse, routine professionnelle, Nietzsche signalait l'intervention possible de « l'instinct de justice, très noble et très rare » — ; « il suffit qu'une étincelle du foyer de justice tombe dans l'âme d'un savant pour que sa vie et son activité en soient embrasées et purifiées² ».

« Métal très noble », « instinct de justice très noble et très rare », formules que Nietzsche hésiterait à répéter quand, ayant franchi le « désert d'épuisement, d'incrédulité, de congélation en pleine jeunesse », il éprouve « la jubilation des forces renaissantes³ » ! Alors il voit plus clair dans la passion de celui qui cherche la connaissance : « Le soupir de celui qui cherche la connaissance — « oh ! de mon avidité ! » Dans cette âme, il n'y a point de désintéressement — au contraire, un moi qui désire tout, qui, à travers beaucoup d'individus, voudrait voir comme de ses propres yeux, saisir de ses mains propres, un moi qui rattrape encore tout le passé, qui ne veut rien perdre de ce qui pourrait lui appartenir⁴ ! » Et plus tard, sans doute, Nietzsche pourra convenir qu'il existe chez de rares savants, « quelque chose comme l'instinct de connaissance, un petit rouage indépendant qui, bien remonté, se met à travailler bravement sans que tous les autres instincts du savant y soient essentiellement intéressés... Dans certains cas,

1. *Unzeitgemässe Betrachtungen, drittes Stück : Schopenhauer als Erzieher*, p. 454, W. B., I.

2. *Unzeitgemässe Betrachtungen, Schopenhauer als Erzieher*, p. 460. W. B., I.

3. *Die fröhliche Wissenschaft, Vorrede zur zweiten Ausgabe*, § 1, p. 4.

4. *Ibid.*, § 249, p. 201.

fort rares, il se peut qu'une telle « volonté du vrai » soit véritablement en jeu ; ce sera quelque intrépidité extravagante et aventureuse, l'orgueil de métaphysicien d'une sentinelle perdue qui préfère une poignée de « certitudes » à toute notre charretée de belle possibilités. Il se peut qu'il y ait des puritains fanatiques de la conscience qui préfèrent mourir sur la foi d'un néant assuré que sur la possibilité de quelque chose d'incertain. » Mais Nietzsche ne voit plus là un signe de noblesse et de grandeur vivifiante : « c'est là, dit-il, du nihilisme et l'indice d'une âme désespérée et fatiguée jusqu'à la mort, quelle que soit l'apparence de bravoure que veut se donner une pareille attitude¹. »

Qu'est-ce à dire, sinon que l'ascétisme du vrai, quand il approche de la pureté complète ne nous ouvre point une sublime existence, mais annonce une volonté qui s'abandonne par lassitude à la séduction du néant ?

Voilà donc dissipée l'illusion où s'était abritée, pendant les années les plus menacées, la vie précaire de Nietzsche. Désormais il ne tiendra plus pour évidente l'incomparable valeur du vrai ; la tendance qui nous y porte, se trouve dépouillée de l'autorité que lui conférerait la grandeur du but, disqualifiée dans son inspiration même, par la révélation qu'elle n'est presque jamais entièrement désintéressée, et que s'il lui arrive d'atteindre au désintéressement, elle n'est alors que le signe d'un égoïsme accablé qui aspire à la mort parce qu'il n'a plus le courage d'espérer.

Nietzsche se flatte d'avoir le premier, osé mettre en question la valeur de la vérité, osé dire que « la volonté de vérité a besoin d'une critique² ». La science repose sur cette conviction que « rien n'est plus nécessaire que la vérité, et que par rapport à elle, tout le reste n'a

1. *Jenseits von Gut und Böse*, § 10, p. 18.

2. *Zur Genealogie der Moral*. Was bedeuten asketische Ideale ? § 24, p. 471. W. B., VII.

qu'une valeur de deuxième ordre¹ ». Bref la science qui se présentait comme l'expression même de l'absolue liberté d'esprit, implique un acte de foi ; or qui dit acte de foi dit parti-pris, asservissement de l'intelligence aux vœux d'une sensibilité. Le besoin de propriété intellectuelle, le besoin de véracité pousse Nietzsche à critiquer la véracité elle-même. « Au sujet de la véracité, personne, écrit-il, n'a peut-être encore été assez véridique². » « Nous qui cherchons la connaissance, nous nous défions de toute espèce de croyants³. » Les savants, les soi-disant libres penseurs « sont loin d'être des esprits libres, car ils croient encore à la vérité⁴ ». Cette abnégation de toute préférence personnelle et de tout intérêt humain, cette volonté absolue de vérité, c'est, « qu'on ne s'y trompe pas, la foi dans l'idéal ascétique lui-même, sous la forme de son impératif inconscient⁵ ». « L'homme véridique dans le sens extrême et téméraire que suppose la foi dans la science, affirme par là sa foi en un autre monde que celui de la vie, de la nature et de l'histoire ; et dans la mesure où il affirme cet « autre monde », eh bien ! son antithèse, ce monde-ci, notre monde, ne devra-t-il pas le nier⁶ ?... »

Une survivance de l'ancienne foi religieuse en un monde où nous serions délivrés du désir et de toutes les infirmités de notre nature sensible, tel est le culte du vrai : « Nous aussi, nous autres penseurs d'aujourd'hui qui cherchons la connaissance, athées et antimétaphysiciens, nous aussi nous prenons encore notre ardeur à cet incendie qu'une croyance plusieurs fois millénaire a allumé, à cette foi chrétienne qui fut aussi la foi de

1. *Die fröhliche Wissenschaft*, § 344, p. 273.

2. *Jenseits von Gut...*, § 177, p. 109.

3. *Zur Genealogie der Moral*. Was bedeuten asketische Ideale ? § 24, p. 467.

4. *Ibid.*, p. 468.

5. *Ibid.*, p. 469.

6. *Die fröhliche Wissenschaft*, § 344, p. 275.

Platon — que Dieu est la vérité et que la vérité est divine¹... » Mais alors la sincérité nous contraint de voir que l'amour du vrai pour lui-même et par-dessus tout, n'est qu'un subterfuge d'êtres qui « souffrent sans vouloir s'avouer ce qu'ils sont, s'étourdissent, se fuient eux-mêmes et n'ont qu'une crainte : avoir conscience de ce qu'ils sont en réalité² ».

Rien de noble dans tout cela, aucune grandeur qui transfigure la personnalité et qui l'élève réellement au-dessus de ses misères. Mais si le culte de la connaissance pure apparaît comme un artifice pour sauver l'homme de sa détresse, il perd du même coup son efficacité. La véracité ne nous sauve qu'à la condition d'être tenue pour une valeur absolue à laquelle il soit enivrant d'offrir son être en sacrifice. Tout est perdu et le charme se dissipe si l'on discerne que l'amour du vrai n'est qu'un moyen d'apaisement pour l'individualité qui souffre et n'a plus la force d'affronter les ardentes aventures de la vie. La vérité n'est qu'un moyen ; elle n'est pas un but suprême qui rachète, justifie tout, donne un sens sublime à notre humble destinée. Mais si elle n'est pas un but absolu, si nous la rabaissons au rang de simple moyen, elle cesse d'être intangible à toute critique, il devient légitime de se demander à quoi elle peut servir, et si le rôle qu'elle prétend jouer n'est pas mieux tenu, dans bien des cas, par l'erreur. Or, la sincérité « appliquée avec une rigueur toujours croissante,... conscience chrétienne aiguisée dans les confessionnaux et qui s'est transformée jusqu'à devenir la conscience scientifique, la propriété intellectuelle à tout prix », contraint Nietzsche à se retourner contre elle pour lui demander ses titres. Et c'est encore au nom d'un idéal d'absolue sincérité que l'on juge et

1. *Die fröhliche Wissenschaft*, § 341, p. 275.

2. *Zur Genealogie der Moral. Was bedeuten...*, § 23, p. 467.

que l'on condamnera la sincérité absolue. Mouvement de pensée dont Nietzsche ne se dissimule pas le paradoxe, et qu'il considère cependant comme l'expression d'une tendance fondamentale de la vie : « Toutes les grandes choses périssent par elles-mêmes, par un acte d'auto-suppression : ainsi le veut la loi de la vie, la loi d'une fatale « victoire sur soi-même » dans l'essence de la vie — toujours, pour le législateur lui-même, finit par retentir l'arrêt « *patere legem quam ipse tulisti*. » C'est ainsi que le Christianisme en tant que dogme a été ruiné par sa propre morale ; ainsi le Christianisme en tant que morale doit aussi aller à sa ruine, — nous sommes au seuil de ce dernier événement. L'instinct chrétien de vérité, de déduction en déduction, d'arrêt en arrêt, arrivera finalement à sa déduction la plus redoutable, à son arrêt contre lui-même... La volonté de vérité, une fois consciente d'elle-même, ce sera — la chose ne fait aucun doute — la mort de la morale¹. »

Une victoire sur soi-même, tel est, aux yeux de Nietzsche, le sens de cette étrange critique de la véracité, au nom même de la véracité. Une perpétuelle victoire sur soi-même, tel est le sens de la vie. La vie est donc perpétuelle aspiration ; elle expérimente toujours tôt ou tard l'impossibilité de se complaire dans la quiétude d'un idéal dont l'intelligence ne mesure que trop vite les insuffisances. Le vrai ne peut donc valoir qu'à titre de moyen. Par rapport à quoi, sinon par rapport à la vie ? La loyauté intellectuelle conduit Nietzsche à considérer la vie comme la source de toute valeur. Que la vérité serve souvent la vie, peut-être ! Mais c'est une faute que de se laisser emporter par le sentiment de ses bienfaits jusqu'à intervertir l'ordre normal des choses, et à prendre le moyen pour la fin. La vérité doit être subordonnée à la vie, non la vie à la vérité.

1. *Zur Genealogie der Moral*. Was bedeuten..., § 27, pp. 481-482.

S'il nous est prouvé que l'erreur est bienfaisante, la loyauté exige que nous prenions parti pour l'erreur. C'est encore par droiture, par ascétisme intellectuel, que Nietzsche optera pour l'illusion et le mensonge s'il y voit des conditions de vie plus riche et plus forte. Dans la volonté de vérité à tout prix, il discerne la secrète revendication d'un égoïsme qui n'a point le courage de se meurtrir en s'excluant d'un dernier paradis, en s'interdisant la consolation d'un dernier refuge.

Et Nietzsche va s'acharner à montrer que l'erreur est souvent plus utile que le vrai ; on verra même se dessiner çà et là, dans ses écrits, cette idée que toute connaissance est une fiction et qu'en définitive rien n'est vrai au sens où la vérité pourrait mériter un culte ; rien n'est vrai d'une vérité entièrement objective, universelle, éternelle, devant quoi il n'y aurait plus qu'à courber l'individualité passagère, toutes les préférences et tous les rêves de l'humanité. Connaître, ce n'est point refléter l'éternel, c'est agir, façonner une fiction, organiser un système d'action efficace : toute image, toute idée est notre œuvre, une poésie, un mensonge. Une œuvre n'est au fond ni vraie ni fausse en ce sens qu'elle refléterait ou ne refléterait pas une réalité objective : une œuvre est bonne ou mauvaise, selon qu'elle atteint ou n'atteint pas une fin plus ou moins importante. La seule question qui doive se poser à son sujet est celle de savoir si elle favorise ou non la vie. Le mensonge est une condition de vie.

Mais une telle constatation, comment pouvons-nous la faire, si connaître c'est inévitablement défigurer ? Pour se rendre compte que toute connaissance est un artifice de la vie, ne faut-il pas que l'intellect se libère de sa servitude coutumière et, défendu contre les suggestions du désir, reflète passivement la réalité ? Nous voici devant la difficulté peut-être insurmontable du pragmatisme. Il ne s'agit, il est vrai, pour nous, que de la psy-

chologie de Nietzsche, et si nous signalons certains aspects, une certaine orientation de sa théorie de la connaissance, c'est à titre d'indices d'une évolution de sa vie intérieure. Nietzsche, quand il écrit *le Gai savoir*, commence à douter de la valeur absolue du vrai, le subordonne de plus en plus à la vie humaine, n'hésite pas à lui préférer les fictions génératrices d'énergie. Alors qu'il avait, un temps, trouvé quelque sublimité tragique au destin de l'homme dont les yeux discernent sans illusion nos humbles origines et notre place infime dans l'univers, Nietzsche accusera la science de rapetisser l'homme : « Hélas ! c'en est fait de sa foi en sa dignité, en sa valeur unique, incomparable dans l'échelle des êtres — il est devenu un animal, sans métaphore, sans restriction ni réserve, lui qui, selon la foi de jadis, était presque un Dieu (« enfant de Dieu », « Dieu fait homme »)... Depuis Copernic, il semble que l'homme soit arrivé à une pente qui descend, — il roule toujours plus loin du point de départ. — Où cela ? — Vers le néant ? Vers le sentiment poignant de son néant ? »¹

La constatation tant de fois faite par tant d'autres, qu'il existe des vérités cruelles et débilitantes, mortelles même, Nietzsche la répète, et il n'y trouve plus motif à s'exalter dans une ivresse de courage et de sacrifice. Rien n'est au-dessus de la vie, rien ne vaut la force, la joie de vivre ; « la fausseté d'un jugement n'est pas pour nous, écrira-t-il, une objection contre ce jugement... Il s'agit de savoir dans quelle mesure ce jugement accélère et conserve la vie, maintient et même développe l'espèce. Et par principe, nous inclinons à prétendre que les jugements les plus faux sont pour nous les plus indispensables² ». Nos concepts scientifiques sont

1. *Zur Genealogie der Moral. Was bedeuten...*, § 25, p. 474.

2. *Jenseits von Gut...*, § 4, p. 12.

eux-mêmes des fictions, des artifices de la vie pour s'adapter et se maintenir parmi l'écoulement universel : « nous avons apprêté à notre usage un monde où nous puissions vivre en admettant l'existence de corps, de lignes, de surfaces, de causes et d'effets, du mouvement et du repos, de la forme et de son contenu : sans ces articles de foi, personne ne supporterait de vivre ! Mais ce n'est pas là une preuve à l'appui de ces articles¹ ». Pour bien vivre, il ne faut pas voir trop clair ; la logique est le triomphe des myopes qui n'hésitent pas à identifier les choses simplement semblables, et peuvent, de la sorte, se créer et utiliser des habitudes ; « de même il fallut, pour que se formât le concept de substance, indispensable pour la logique, — bien qu'au sens strict rien de réel n'y correspondît — que, longtemps, ce qu'il y a de changeant dans les choses ne fût ni vu ni senti ; les êtres qui ne voyaient pas très exactement avaient une avance sur ceux qui voyaient les « fluctuations » de toute chose² ».

L'univers tel que le représentent nos concepts n'est pas l'univers réel ; c'est notre univers, un univers accommodé par notre intelligence au service de notre vouloir-vivre. Mais nous sommes dupes de notre tendance naturelle à objectiver nos fictions. Le mathématicien, ayant constitué les notions commodes de nombre et d'espace homogène, s' imagine qu'il y a dans l'univers, des unités pures, des corps homogènes et immuables. Le physicien et le chimiste, ayant conçu, pour les besoins de notre action, l'homogénéité du monde sensible et du changement, l'unité de substance matérielle, l'atome éternel, finissent par ne plus voir le seul monde qui nous soit réellement donné, le monde de la multiplicité et du changement hétérogènes. Sans nous en aperce-

1. *Die fröhliche Wissenschaft*, § 121, pp. 159, 160.

2. *Ibid.*, § 111, p. 152.

voir, nous substituons au réel, un monde fictif, beaucoup plus simple et stable, que nous prenons ensuite pour la seule réalité profonde et substantielle.

Mais alors que peut bien être ce réel que nous sommes tellement exposés à perdre de vue ? Il est ineffable ; il n'y a point en lui de ces distinctions nettes auxquelles pourraient faire croire nos mots et nos formules scientifiques. Ce que nous appelons choses ou même événements, faits, n'est que construction de notre esprit. Toute réalité, surtout la réalité mentale est continue : « toute parole est un préjugé¹ » ; le langage suppose le concept ; mais on ne peut élaborer le concept qu'à la condition de négliger les différences qualitatives des choses et de prendre les ressemblances plus ou moins vagues pour des identités. Dans le donné fluide et continu nous isolons les aspects qui changent le moins vite, nous faisons abstraction des différences qui ne nous obligent pas absolument à modifier nos manières d'agir. Nous nous sentons en confiance devant le connu, le familier ; nous nous sentons inquiets devant l'inconnu, le nouveau et c'est pourquoi tout notre effort intellectuel tend à ramener l'inconnu au connu, le nouveau à l'ancien. Mais seul le devenir est réel, le devenir, c'est-à-dire l'innovation, l'action créatrice. Cette réalité continue et perpétuellement mouvante, nous ne la connaissons jamais adéquatement, car, connaître, c'est toujours à quelque degré, déformer. Nous devons nous borner à peu près à dire ce qu'elle n'est pas. Nos concepts n'en sont point des images fidèles ; les lois de notre science ne sont point objectives ; le devenir est plein d'imprévu et d'imprévisible. Un monde soumis dans toutes ses parties à des lois rigoureuses, un monde qu'une intelligence pourrait comprendre complètement, serait un monde où il ne se passerait rien, un monde immobile,

1. *Die Wille zur Macht*, § 378.

éternel. Comprendre, c'est, en effet, immobiliser, unifier ; un monde adéquatement compris ou compréhensible serait un et immuable et l'on n'y pourrait pas concevoir le passage de l'un au multiple, de l'immuable au devenir. La causalité rationnelle, qui nous permettrait de lire l'avenir dans le présent, est une fiction humaine qui déborde la réalité ; « le déterminisme est de la mythologie. Dans l'en soi, il n'y a pas de lien causal. Il n'y a ni cause ni effet, parce qu'il n'y a rien de distinct, point de faits, point de choses » ; il n'y est plus question de « cause et d'effet », mais de « création continue ».

Notre besoin de causalité n'est qu'une forme de notre besoin d'identité. En présence d'une nouveauté nous nous empressons de la réduire à des éléments connus ; nous croyons comprendre un fait, dans la mesure où nous pouvons le rattacher à un antécédent ; ainsi se manifeste notre crainte du changement ; nous redoutons la nouveauté ; lorsqu'elle nous apparaît, nous nous appliquons à nous convaincre qu'elle n'est pas une nouveauté, qu'elle était contenue, ne fût-ce qu'en germe, dans un état antérieur. Mais le réel n'a point souci de notre désir d'unité, de stabilité. Il n'y a partout que d'ineffables principes d'action, des volontés de puissance cherchant à croître, à s'épanouir à travers mille antagonismes. Point de cause première ! La cause première des métaphysiciens n'est que l'objectivation de notre besoin de stabilité, de notre horreur du nouveau. L'état antérieur auquel nous remontons pour dissiper l'apparence de la nouveauté, cet état antérieur que nous appelons cause, est lui-même apparu dans le temps ; il a donc été une nouveauté ; notre raison exerce automatiquement sa tendance à retrouver l'ancien dans le nouveau et c'est ce qui l'entraîne à remonter indéfiniment dans le passé. Mais si haut qu'elle remonte, il lui reste toujours des illusions de nouveauté, c'est-à-

dire des changements à réduire. L'illusion ne serait définitivement détruite que si nous étions parvenus en un point stable qui serait l'origine de la série des faits : ce serait la cause première.

Rêve chimérique, puisque cette cause initiale serait dans l'éternel, et que nous ne parvenons pas à concevoir le passage de l'éternel au changeant ! Admettre une cause première, c'est donc admettre que toute la série des changements se trouvait impliquée, ramassée dans une réalité immuable ; cela revient à dire que le devenir est illusoire, et que seul existe l'éternel ; c'est prendre parti contre le donné, contre le seul monde que nous connaissons.

Point de fin dernière non plus, ni pour l'individu, ni pour l'univers. La fin dernière de l'individu serait, une fois atteinte, l'abolition de tout désir par assouvissement, l'abolition de tout désir, c'est-à-dire de toute préférence, de toute action. Mais la seule vie qui nous soit donnée, implique le désir, l'effort, l'action. Si vivre, c'est agir, une fin dernière serait l'anéantissement de la vie ; or, la vie persiste et perpétuellement se renouvelle. Point de fin universelle ! Depuis l'infinité du temps elle serait atteinte, et si, par absurde, on pouvait admettre qu'elle a besoin de longs siècles encore pour se réaliser, que serait-elle sinon la fin du mouvement, la fin de la conscience, l'anéantissement de toute vie ? Il n'y a point de but suprême où l'on puisse trouver le repos sans cesser d'être. Point de vie hors du temps, du multiple, des antagonismes et de l'effort ! Adaptés à ces rêves de quiétude, la plupart des hommes se désespéreront de les voir détruire en faveur de la vie précaire et tourmentée ; mais Nietzsche trouve en lui-même assez de courage et d'ardeur à vivre pour se réjouir de ces ruines. « En vérité, proclame triomphalement Zarathoustra, c'est une bénédiction et non une malédiction lorsque j'enseigne : sur toutes choses se trouve le ciel hasard, le ciel à peu

près, le ciel innocence, le ciel pétulance. Par hasard ! c'est la plus vieille noblesse du monde ; je l'ai rendue à toutes choses ; je les ai délivrées de la servitude du but ! Cette liberté et cette sérénité célestes, je les ai placées comme des cloches d'azur sur toutes choses, lorsque j'ai enseigné qu'au-dessus d'elles et par elles, aucune volonté éternelle ne voulait. J'ai mis en place de cette volonté, cette pétulance et cette folie lorsque j'ai enseigné : une chose est impossible partout, et cette chose est le sens raisonnable¹. »

Voilà donc éliminées les croyances où se reposent la plupart des âmes. Le culte du vrai n'est qu'une survivance de religion ou de métaphysique. « L'homme objectif » en qui Nietzsche avait vu la plus haute réalisation humaine, lui apparaît maintenant comme « un miroir admirable qu'on doit garder avec soin et honorer, mais il n'est pas un but ; il n'est ni une fin ni un commencement ; il n'est pas un homme complémentaire en qui le reste de l'existence se justifie, il n'est pas une conclusion — et moins encore un début, une création, une cause première ; rien n'existe en lui qui soit âpre, puissant, basé sur lui-même, rien qui veuille être maître². »

Le culte du vrai, « dernier piège que tend la morale³ », exprime le désir de passer au delà des conditions de la vie pour s'identifier à l'impersonnel, l'aspiration à l'absolu, c'est-à-dire à l'un et à l'immuable, tentative d'abord égoïste de libération qui, si elle aboutissait au désintéressement total, ne réaliserait point par là-même une vie prodigieuse, mais anéantirait toute vie. Nietzsche appréciant l'amour du vrai, discerne que l'on ne peut échapper à l'alternative ou d'y trouver

1. *Zarathustra*. Vor Sonnen Aufgang, p. 239.

2. *Jenseits von Gut...*, § 207, p. 150.

3. *Ibid.*, § 64, p. 93.

quelque intérêt, nécessairement personnel, si raffiné qu'il soit, ou de renoncer à la vie et par conséquent aux conditions même de la connaissance pour une chimère de sincérité totale. L'ascétisme de la vérité ne peut donc plus sauver une âme devenue trop clairvoyante. L'impitoyable besoin de loyauté à tout prix ne lui permet point de s'arrêter à cette austère consolation. Elle impose rudement à sa faiblesse d'abdiquer cette dernière espérance. Mais n'est-ce point là toujours le même désir de se surmonter pour sortir des misères de la vie personnelle et trouver un refuge de souveraine grandeur et d'éternité ?

Hardiment, Nietzsche abat le Dieu Vérité devant la Vie.

Le suprême sacrifice est consommé. Plus de recours contre la tristesse de vivre parmi la multiplicité des êtres en lutte, dans le temps ! Si l'on se résout à persévérer dans la vie, l'on doit en accepter les dures conditions, accepter d'être livré aux jeux de l'immense hasard, accepter de n'être jamais assouvi et de se sentir condamné à mourir. Nietzsche semble jouir d'une vie frénétique, à saccager les traditionnels refuges de nos fragiles bonheurs ; il s'exalte à se torturer lui-même, goûtant peut-être une satisfaction du vieil instinct de cruauté, mais aussi et surtout, la fière joie du courage qui se sent assez fort pour dédaigner les consolations où s'apaisent les cœurs puérils des multitudes.

Mais une fois dissipée l'ivresse de la négation, quand on se retrouve seul dans l'aridité lumineuse d'un monde sans illusions, comment ne point éprouver la nostalgie des ombres tièdes que l'instinct des humbles sait peupler d'une profusion de beaux rêves et de promesses enivrantes ? Le mélancolique « chant de la nuit » de Zarathoustra est traversé du frisson de la solitude ; le désir d'aimer, le désir de puiser la lumière et la vie à des sources autres que le moi, revient avec une doulou-

reuse obstination, enveloppé du désespoir d'en sentir la satisfaction désormais impossible. La vie a perdu sa confiance et son élan, la volonté s'affaisse, découragée ; l'on ne sent plus nulle part la sollicitation de promesses magiques ; trop lucide, le sage comprend qu'il ne peut franchir les limites de son individualité pour atteindre quelque absolu où il serait guéri de son incomplétude ; il se voit seul, éternellement clos en lui-même, et il envie ceux qui n'ayant pas senti l'irréremédiable vanité de tous nos efforts pour nous évader de nous-même, peuvent encore croire aux divines aventures et aux exquisés communions d'amour. « C'est vous seuls, êtres obscurs et nocturnes, qui créez la chaleur par la lumière ; c'est vous seuls qui buvez un lait réconfortant aux mamelles de la lumière... Que sont devenus les larmes de mes yeux et le duvet de mon cœur ? O solitude de tous ceux qui donnent ! O silence de tous ceux qui luisent !... Je suis lumière : oh ! si j'étais nuit ! Mais ceci est ma solitude d'être environné de lumière... O misère de tous ceux qui donnent ! O obscurcissement de mon soleil ! O désir de désirer ! O faim dévorante dans la satiété¹ ! ».

Il est bien rare que même les pires désillusions réussissent à vaincre définitivement notre amour de la vie. Au moment où tout semble désespéré, où nous sommes près de succomber devant l'obstacle, le vouloir-vivre se révèle capable d'irrésistibles révoltes ou de souples déconcertantes. Nietzsche semblait devoir s'abandonner au pessimisme. Certes il avait pris hardiment parti pour la vie et pour toutes ses dures conditions ; mais il avait détruit, en son nom, toutes les illusions d'absolu et d'éternité qui entretiennent son ardeur et sa confiance. Après les grandes exaltations viennent inévitablement les lassitudes. Qu'il est donc difficile

1. *Zarathustra. Nachtlied, passim.*

de vivre intensément quand on est pénétré de la conviction que la vie est sans but suprême, que tous les grands rêves auxquels nous demandons de nous sauver de la mort, ont en nous-même leur source, et s'évanouiront quand s'éteindra notre cœur ! Le seul remède que Nietzsche applique d'abord à son découragement, c'est l'acceptation âprement volontaire de la vie telle qu'elle apparaît au regard lucide, la répression forcenée de tous les torturants désirs d'infini, de plénitude, d'éternité. Il s'efforce de les accabler, non seulement sous la négation, mais sous le discrédit en se répétant qu'ils sont des aspirations au néant, des indices de défaillance vitale, et que les races vraiment fortes les ignorent.

Dans les races fortes, l'instinct domine l'intelligence, la vie est comme une perpétuelle griserie où s'embrument et disparaissent les images trop vastes qui nous imposent, par contraste, la débilitante impression de la petitesse et de la précarité humaines. Les races fortes agissent plus qu'elles ne pensent ou plutôt, elles ne pensent que pour agir. Un admirable échantillon de ces races, tel serait, aux yeux de Nietzsche, le Napoléon que nous présente un personnage d'Anatole France : « Jetée dans le monde, son âme se trouva à la mesure du monde et l'embrassa tout. Rien de cette âme n'alla se perdre dans l'infini. Poète, il ne connut que la poésie de l'action. Il borna à la terre son rêve puissant de la vie. Dans sa puérilité terrible et touchante, il crut qu'un homme peut être grand... » Ne pas se perdre dans l'infini, trouver assez de grandeur dans les buts que l'on se pose à soi-même, agir de tout son être vers chaque but provisoire comme s'il était définitif, et quand on l'a atteint, mesuré, ne point s'attarder à en déplorer l'insuffisance, mais repartir du même élan vers d'autres buts, avoir toujours l'horizon masqué par un but que l'on puisse croire suprême, ne point permettre à la pensée de débord-

der au delà, par avance, dans l'indéfini de l'avenir, tel est le salut.

Mais qui nous rendra la bienheureuse innocence des forts, qui préservera notre âme du dangereux vertige de l'infini ? Malencontreuse intelligence, d'abord esclave docile et précieuse de la vie, mais qui s'émancipe et tend, un jour, à détruire la vie ! C'est pour vaincre sa redoutable manie de déborder toujours au-delà des buts et de les faire apparaître mesquins par contraste avec l'infini, que l'instinct profond suscite et maintient dans la plupart des âmes exigeantes et douloureuses, le rêve d'un but absolu, c'est-à-dire au-delà duquel il serait radicalement impossible à la pensée de déborder. Nietzsche n'a pu se racheter par l'action ; la pensée, en lui, s'était trop complètement affranchie de l'instinct pour qu'il pût songer à en étouffer les exigences. Quel recours lui restait-il contre le désespoir que la répression frénétique du besoin d'absolu ne suffisait pas longtemps à calmer ? Il lui restait à restaurer, sous un travestissement superficiel, tout juste suffisant pour lui donner le change, les rêves traditionnels d'unité, de plénitude et de vie éternelle.

CHAPITRE IV

LE SURHUMAIN

Tout le sourd travail de dissolution qui se poursuit en Nietzsche, semble l'effort tenace de l'instinct pour réaliser une disposition d'âme enthousiaste où soient submergés tous les motifs de désespoir. A travers la diversité des épreuves intimes, doutes, scrupules, sécheresses, élans de foi et déceptions, retour aux misérables soucis de la terre, obsession des insuffisances de la nature humaine, l'âme du mystique chrétien élabore obscurément ce chef-d'œuvre spirituel qu'est l'extase permanente, la conviction qu'il est possédé de Dieu. C'est le même instinct qui, dans l'âme de Nietzsche, tâtonne vers le salut ; mais la défiance d'un esprit trop perspicace ne lui permet point d'atteindre au sentiment d'une présence divine. Pour lui, l'œuvre spirituelle devra se composer autrement, adopter d'autres apparences ; mais quels que puissent en être les aspects particuliers, il s'agit toujours d'un sentiment de plénitude, d'exaltation victorieuse au-dessus de l'individualité. Plénitude qui n'est point, chez Nietzsche, sérénité calme, immobilité de l'âme reposant dans l'éternel, mais jaillement et ondulation de musiques, vagues de lumières et de rumeurs, flammes vibrantes, « perception distincte de mille frissons délicats ». Les moments d'inspiration où fut composé « *Zarathoustra* », ont été pour Nietzsche, l'équivalent des ivresses les plus rédemptrices du mysticisme : « ravissement, écrit-il, où notre âme démesurément tendue se soulage parfois par un torrent de

larmes... C'est une extase qui nous ravit entièrement à nous-même... C'est une plénitude de bonheur où l'extrême souffrance et l'horreur ne sont plus éprouvées comme un contraste, mais comme parties intégrantes et indispensables, comme une nuance nécessaire au sein de cet océan de lumière. C'est un instinct du rythme qui embrasse tout un monde de formes... Tout se passe sans que notre liberté y ait aucune part, et pourtant nous sommes entraînés, comme en un tourbillon par un sentiment plein d'ivresse, de liberté, de souveraineté, de toute puissance, de divinité¹ ».

Libéré, dominateur, l'âme dansant sur les crêtes radieuses des apparences, grisé d'un immense butin de joies diverses, faisant voluptueusement sienne la beauté dorée des nobles paysages italiens, sanctifiant « de moments inoubliables, les hauteurs silencieuses du paysage de Nice », conciliant les déchainements romantiques avec la maîtrise harmonieuse de la sobre élégance où la vie se joue sans excès, belle et souple, sûre de sa force contenue, c'est ainsi que Nietzsche expérimente le plus intensément le bonheur du salut. Illusion de communier avec l'univers, illusion aussi de le dompter, épanouissement de l'âme dans les pensées les plus pathétiques, les plus vastes et les plus rares, joie pleine de créer de la vie sublime, gloire d'une fécondité incomparable ! « Il se peut que jamais rien n'ait été créé avec une pareille abondance de force... qu'un Goethe, un Shakespeare ne sauraient respirer seulement un instant dans cette atmosphère de passion formidable et d'altitude vertigineuse ; que Dante, quand on le compare à Zarathoustra, ne soit qu'un croyant, et non point quelqu'un qui crée d'abord la vérité, un esprit qui domine le monde, une fatalité² ». — Dans un lointain

1. *Ecce Homo*. Sur Zarathoustra, trad. H. ALBERT, 10^e édit., § 3 p. 127.

2. *Ibid.*, § 6, p. 133.

infini, tout ce qui, jusqu'à présent, a été appelé grand chez l'homme, se trouve au-dessous de lui (Zarathoustra¹). Les images qu'emploie Nietzsche, disent des sentiments de puissance, de liberté sans bornes, de triomphe total et définitif sur l'univers, le temps, l'humanité, la mort : « solitude azurée » — « altitudes vertigineuses » — « sommets toujours plus sacrés » — « échelle immense où il monte et descend » — « aller plus loin qu'aucun homme au monde » — « foudres lancées vers des avenirs qui n'ont pas encore été devinés » — « caractère alcyonien, pieds légers ». Et quelques notations évoquent la richesse bouillonnante d'une âme qui se sentirait ouverte à toutes les autres, dilatée à l'infini et traversée par la vie universelle : « que l'on réunisse le souffle et la qualité des âmes les plus hautes, à elles toutes elles n'auraient pas été capables de produire un seul discours de Zarathoustra². » — « Les forces les plus hautes et les plus basses de la nature humaine, ce qu'il y a de plus doux, de plus léger et de plus terrible, jaillit d'une seule source avec une immortelle certitude. » — « Zarathoustra se considère... comme l'espèce supérieure de tout ce qui est... l'âme qui s'aime le plus elle-même, en qui toutes choses ont leur montée et leur descente, leur flux et leur reflux³. » Quand il se présente comme l'affirmateur de toute réalité, par delà le bien et le mal, comme celui qui dit « oui et amen d'une façon énorme et illimitée », Nietzsche croit avoir rejoint le délire somptueux de l'ivresse cosmique symbolisée, chez les Grecs, par Dionysos.

Le souvenir de ces heures souveraines demeurera sa hantise. Le salut est possible hors de tout espoir surnaturel, puisqu'on l'a expérimenté dans une extase

1. *Ecce Homo*, p. 135.

2. *Ibid.*, § 6, p. 133.

3. *Ibid.*, p. 135.

de création poétique où l'on a cru sentir affluer en soi-même, la joie inépuisable de l'immortel univers. Et pourtant, même pendant ces heures d'éternité, le temps ne cessait de fuir ; peu à peu se dissipait la griserie. Comme les mystiques, Nietzsche expérimenta la détresse des jours misérables où les flots de la vie après vous avoir soulevé dans une apothéose de soleil, vous abandonnent gisant sur les sables ; « on paie chèrement d'être immortel ; il faut mourir plusieurs fois durant que l'on est en vie¹ ». Partout, alors, c'est la morne solitude et le silence où ne montent plus les secrètes musiques de l'âme ; « une absurde irritabilité de la peau à l'égard des petites piqûres... une sorte de détresse devant toutes les petites choses. Cela semble tenir à cet énorme gaspillage de toutes les forces défensives qui est une des conditions de toute action créatrice... l'on est exposé aux sensations de froid et aux sentiments de méfiance²... » C'est la chute profonde dans les désillusions de l'épuisement après la fête prodigieuse, le retour à l'humble personnalité solitaire, dévorée de mille soucis, avilie de petites gênes et obsédée d'obscurs malaises.

Comment reconquérir l'extase où l'on peut oublier qu'il faudra mourir ? Nietzsche devra presque toujours se contenter d'une ombre de l'ancienne ivresse. A défaut de radieux enthousiasme, il s'efforcera d'en reconstituer les conditions, l'environnement intellectuel, comme si le paysage pouvait susciter le jaillissement des sources. Avec une énergie croissante, il répètera ses anathèmes contre le Christianisme, toutes les formes de renoncement, toutes les tentatives d'évasion ascétique hors des conditions de la vie, et se proclamera le représentant de Dionysos contre le Crucifié. Il essaiera de fuir sa propre détresse dans le rêve de l'homme supérieur assez

1. *Ecce Homo*, *ibid.*, § 5, p. 131.

2. *Ibid.*, p. 132.

plein de force pour ne jamais se faire le complice des calomniateurs du monde en faveur d'un au-delà. « Le Dieu ancien est mort, nous nous sentons illuminés d'une aurore nouvelle ; notre cœur déborde de reconnaissance, d'étonnement, d'appréhension et d'attente... l'horizon nous semble libre, la mer, notre pleine mer s'ouvre de nouveau devant nous¹. » Vaste liberté aventureuse, risques stimulants, inattendu des émotions vives, « manifestations d'énergie monstrueuses et tropicales, les plus saines qui soient². » tout ce qui suggère l'insouciance et la prodigalité et les espoirs effrénés d'une vie jeune, revient à l'esprit de Nietzsche, ramené par l'instinct qui ne veut pas succomber sous les tristes obsessions de la faiblesse parcimonieuse. Dès le « *Gai Savoir* », il appelle de ses vœux « la venue d'une époque plus virile et plus guerrière qui mettra de nouveau en honneur la bravoure avant tout... la venue d'hommes plus exposés, plus terribles, plus heureux ! Car, croyez-m'en, dit-il, — le secret pour moissonner l'existence la plus féconde et la plus grande jouissance de la vie, c'est de vivre dangereusement³ ».

Avec quelle complaisance le penseur solitaire, languissant et si impropre à l'action, évoquera les « belles brutes blondes qui errent en quête de proie et de carnage », ces vainqueurs regorgeant de force barbare, si merveilleusement à l'aise parmi les risques de la guerre, se faisant une fête des cruelles aventures dont la seule idée suffit à angoisser les âmes sensibles ! Aucun pessimisme n'effleure ces énergies primitives, sûres d'elles-mêmes, dédaigneuses des rêves d'absolu et des vaines pitiés, joyeusement implacables, acceptant sans amerlume d'être éphémères, comme si l'intensité du bonheur

1. *Fröhliche Wissenschaft*, § 343, p. 272.

2. *Jenseits von Gut...*, § 197.

3. *Fröhliche Wissenschaft*, § 283, p. 215.

de vivre réduisait à rien le tourment de se sentir mortel. C'est ainsi du moins que Nietzsche les imagine dans son instinctif désir d'évasion vers la santé. Les conquérants barbares ne le tentent d'ailleurs pas seulement parce qu'ils représentent de force confiante et de spontanéité joyeuse, mais par le rôle qu'il leur attribue dans la formation des États, dans l'œuvre de la culture et de la grandeur humaines : « ces hommes d'une nature restée naturelle, ces barbares dans le sens le plus redoutable du mot, en possession d'une force de volonté et d'un désir de puissance encore inébranlés, ne sont pas seulement des affirmateurs de la vie, ils sont des destructeurs et des créateurs ; comme des ouragans qui purifient, on les voit passer à travers les civilisations amollies et vieilles », fondre comme des bêtes de proie sur des races plus faibles et plus pacifiques, dompter et discipliner rudement les multitudes informes. Il n'entre d'abord nullement dans leur pensée de servir une cause, la société, la civilisation. Ils ne songent qu'à eux-mêmes ; leur volonté de puissance agit à la manière des fatalités naturelles, sans aucun besoin de justification. Ce nonobstant, ils réalisent une société aristocratique, c'est-à-dire les conditions nécessaires « à l'élévation du type « homme ». » — « A l'origine, la caste noble fut toujours la caste barbare. » — « Ce qui distingue une bonne et saine aristocratie, c'est qu'elle n'a pas le sentiment d'être une fonction (soit de la royauté, soit de la communauté), mais comme le sens, et la plus haute justification de la société, c'est qu'elle accepte, en conséquence, d'un cœur léger, le sacrifice d'une foule d'hommes qui, à cause d'elle, doivent être réduits et amoindris à l'état d'hommes incomplets, d'esclaves et d'instruments. Cette aristocratie aura une loi fondamentale : à savoir que la société ne doit pas exister pour la société, mais seulement comme une substruction et un échafaudage, grâce à quoi des êtres d'élite pour-

ront s'élever jusqu'à une tâche plus noble et parvenir, en général, à une existence supérieure¹ ».

Toute notre culture chrétienne, tous nos sentiments démocratiques, notre conception contemporaine de l'équité nous font apparaître naïvement odieuse la spontanéité de cette suffisance. Nous exigeons que tout privilège social se légitime par les services rendus ; nous voulons que l'élite se sente l'obligée de la société et qu'elle consacre ses supériorités naturelles à élever la multitude hors de sa condition misérable. Mais Nietzsche qualifie rudement cette revendication qui nous semble si généreuse. Il y voit l'indice d'une basse origine, d'un caractère marqué des stigmates de la dégénérescence ou du séculaire esclavage. C'est la morale de la plèbe accoutumée à servir, mais jalouse de ses maîtres, et sournoisement obstinée à les rabaisser, à les courber sous une loi commune, à leur suggérer l'obligation du désintéressement au profit des humbles : signe de faiblesse, puisque étant inapte, par nature, à la domination, et relégué parmi les disgraciés de la vie, l'homme du troupeau souffre de sentir peser sur lui le méprisant despotisme des forts, — signe d'antique servitude puisque son âme ne supporte point l'idée que d'autres hommes, fussent-ils vraiment une élite, aient la prétention de n'incliner leur personnalité devant aucune fin objective, mais de subordonner tout à eux-mêmes, sans aucun ménagement pour la chair et le cœur de ceux qui servent de moyen à leur existence magnifique. L'aristocratie qui n'a pas subi les atteintes insidieuses de la corruption ne doute pas un instant de son bon droit, ou plutôt elle n'éprouve aucun besoin de se justifier, et la question, pour elle, n'a pas de sens. Comment éprouverait-elle l'obligation de se mesurer à des valeurs souveraines, puisqu'elle est la classe de ceux qui com-

1. *Jenseits von Gut*, § 257-258, pp. 235-236-237.

mandent et dont les décrets instituent les valeurs ?
« L'homme noble possède le sentiment intime qu'il a le droit de déterminer la valeur, il n'a pas besoin de ratification... Tout ce qu'il trouve dans sa propre personne, il l'honore¹ ».

Les créateurs sont durs ; il plaît à Nietzsche de se le répéter pour mieux mortifier en lui-même, ces douceurs et ces pitiés qui gémissent sur les cruautés du destin des hommes et rêvent de paradis égalitaires. Si navrantes que puissent être pour une âme sensible, les réalités de la vie, Nietzsche s'impose de les regarder en face, et sans doute même en charge-t-il comme à plaisir, les sombres aspects. « Il faut ici penser profondément et aller jusqu'au fond des choses, en se gardant de toute faiblesse sentimentale. La vie elle-même est essentiellement appropriation, agression, assujettissement de ce qui est étranger et plus faible, oppression, dureté, imposition de ses propres formes, incorporation, et, tout au moins, exploitation² ». Se garder de toute faiblesse sentimentale, se dominer pour se contraindre à toutes les acceptations, et pactiser avec la vie dans ses manifestations les plus redoutables, c'est un peu se donner l'heureuse illusion de la délivrance à l'égard de soi-même, et faire place nette dans son esprit, à l'épanouissement d'un rêve de force luxuriante. L'homme noble apparaît comme investi du privilège divin de déterminer le bien et le mal, et Nietzsche imagine en lui « le sentiment de la plénitude, de la puissance qui veut déborder, le bonheur de la grande tension, la conscience d'une richesse qui voudrait donner et répandre³. »

Mais comme si, malgré tout, ce parfait contentement de soi-même n'excluait pas définitivement les rechutes aux mélancolies de la solitude, Nietzsche s'empresse

1. *Jenseits von Gut...*, § 260, p. 240.

2. *Ibid.*, § 259, pp. 237, 238

3. *Ibid.*, § 260, p. 240.

d'ajouter que « l'homme noble, lui aussi, vient en aide aux malheureux, non pas ou presque pas par compassion, mais plutôt par une impulsion que crée la surabondance de force » ; il peut donc s'ouvrir le cœur des humbles ; sa vie peut rayonner idéalement à travers la foule indéfinie des âmes. S'il est vrai qu'il domine toutes les valeurs, puisqu'il les crée, et s'il bénéficie de la joie souveraine des créateurs, Nietzsche ne veut point le priver pour cela du bonheur de respecter des valeurs qui transfigurent sa personnalité et donnent un sens élevé à son existence passagère : « l'homme noble rend honneur au puissant dans sa propre personne, mais par là il honore aussi celui qui possède l'empire sur lui-même, celui qui sait parler et se taire, celui qui se fait un plaisir d'être sévère et dur envers lui-même, celui qui vénère ce qui est sévère et dur¹ ».

L'homme noble a le culte de la noblesse, et c'est pourquoi, plein de dédain pour les êtres de rang inférieur, il se sent des devoirs envers ses égaux, il vénère tout spécialement ses ancêtres et les traditions qu'ils ont instituées ; « l'art et l'enthousiasme dans la vénération et dans le dévouement, sont le symptôme régulier d'une manière de penser et d'apprécier aristocratiques² ». Si le noble accepte sans scrupules « l'existence de son égoïsme », c'est parce qu'il le considère comme « quelque chose qui a sa raison d'être dans la loi fondamentale des choses. S'il voulait donner un nom à cet état de fait, il dirait : « c'est la justice même³ ». Qu'est-ce à dire, sinon que le véritable aristocrate a conscience d'être sur terre la plus précieuse réalisation de la vie ? Nietzsche considère que la différenciation, l'organisation croissantes caractérisent le progrès biologique ; or qui dit organisation, dit hiérarchie. La constitution du

1. *Jenseits von Gut...*, § 260, p. 240.

2. *Ibid.*, p. 243.

3. *Ibid.*, § 265, p. 252.

système nerveux est une grande conquête ; les formes de la vie se perfectionnent à mesure que se multiplient et se coordonnent les éléments nerveux, à mesure qu'apparaissent des centres mieux reliés entre eux, assujettis au contrôle d'un cerveau. Ce sont les centres nerveux qui commandent, sous la direction suprême des centres cérébraux. La hiérarchie interne accroît le pouvoir de l'être sur le monde extérieur ; sa vigueur, sa souplesse, la diversité, l'efficacité de ses actes diminuent quand les centres les plus élevés sont atteints. Dans l'ordre social, il n'en va pas autrement : une société ne prospère que par l'élite : en définitive, la multitude gagne à subir une discipline même un peu rude. Sans chefs vraiment dignes de leur tâche, la société dépérit et menace ruine. Tout en ne cherchant qu'à satisfaire son égoïste volonté de puissance, hors de toute préoccupation humanitaire, l'élite se trouve réaliser au profit de tous, les meilleures conditions de vie sociale. Mais l'aristocratie ne se borne pas à favoriser l'intérêt général, sans y songer d'ailleurs expressément ; elle crée des possibilités de civilisation. Les distinctions de l'âme sont la fleur du loisir. A l'abri des besoins qui obsèdent et avilissent, l'homme noble peut cultiver en lui-même, le luxe des sentiments délicats et des pensées désintéressées. La surabondance de la force libre et joyeuse suscite les enchantements de la vie raffinée, toutes les suavités de la culture.

L'élite est un couronnement et si l'on veut assigner un but à la vie, pourquoi ne point le trouver dans la production des aristocraties ? A supposer que le nivellement ne fût point préjudiciable à la multitude et même qu'il lui fit une existence plus douce, verrions-nous dans cette médiocrité d'âme universelle, dans l'uniformité paisible d'un bonheur vulgaire, un but plus digne de l'homme que l'altière beauté d'une élite en qui l'humanité s'élève à la splendeur bienheureuse

des suprêmes élégances ? Bien qu'il n'ait pas à se donner explicitement une mission, bien qu'il règne sur les valeurs, l'aristocrate n'ignore point l'intime réconfort de se sentir vivre dans un mystique environnement de grandeur, car sa personnalité, du seul fait qu'elle s'ennoblit, sert les plus hautes destinées du genre humain.

A travers l'homme, la vie poursuit son effort vers la hauteur ; elle est volonté de puissance ; tout ce qui la détourne vers les rêves de quiétude égalitaire, d'unité, d'éternité, n'est qu'une perfide sollicitation de la faiblesse vers la mort. Pour que la vie suive la direction où la porte son élan naturel, au lieu de refluer vers le néant pour qu'elle s'exalte vers des formes plus vigoureuses et plus riches d'âme, il lui faut la guerre qui exaspère les énergies et sélectionne les sociétés et les chefs. La paix n'est pas un but, mais « le moyen d'une guerre nouvelle » ; c'est le risque, la vie dangereuse qui font émerger les aristocraties. La guerre sert la vie puisqu'elle est un moyen pour l'homme d'accroître sa puissance et de s'embellir.

Quel sera donc le principe général de conduite de l'homme qui, délibérément, adopte le parti de la vie ? Il agira toujours de manière à augmenter sa puissance. Mais la puissance ne consiste pas seulement à dominer le monde extérieur ; elle consiste encore dans la maîtrise de soi-même, dans l'énergie de la volonté. La méthode à suivre pour se faire une large place parmi les hommes, est infiniment variable comme les circonstances. L'homme d'action, aux prises avec la réalité multiforme, n'a que faire, à ce sujet, des conseils du philosophe. Nietzsche se bornera donc à préconiser une règle générale de discipline personnelle ; il enseignera une méthode pour accroître la force intérieure, l'énergie volontaire. Cette méthode par l'exercice de laquelle la volonté ne cessera de grandir, c'est la cruauté à l'égard de soi-même, la répression des désirs les plus intimes, l'implacable

contradiction opposée aux instincts les plus impérieux. « La vie est ce qui doit toujours se surmonter soi-même. » Le désir d'un but définitif, tout comme le désir d'un bonheur sans agitations, l'aspiration chrétienne à la paix immuable, n'expriment, sous des apparences de noblesse morale et de grandeur d'âme, que le parti-pris des faibles contre la vie. « Qu'est-ce qui est bon ? — Tout ce qui exalte en l'homme le sentiment de puissance, la volonté de puissance, la puissance elle-même. Qu'est-ce qui est mauvais ? — Tout ce qui a sa racine dans la faiblesse¹. »

Ne pas chercher le contentement, mais encore et toujours la puissance, tel est le principe de celui qui, ayant découvert le sens de la vie, l'aime en connaissance de cause. Voici donc le remède que Nietzsche préconise maintenant comme le seul efficace contre le désespoir : se raidir contre la « séduction de l'absolu, le désir du bonheur, dire : oui ! à tout ce qui vous fait souffrir, opter pour les dures conditions de l'existence, se mettre du côté de la vie cruelle puisqu'on n'a pu la vaincre. N'est-ce pas une autre forme de l'éternelle capitulation devant le destin ?

N'est-ce pas encore une façon d'obtenir la quiétude intérieure, que d'accepter par avance toutes les épreuves auxquelles on s'expose. A vrai dire, cette acceptation est demeurée, chez Nietzsche, à peu près aussi passive que l'acceptation du stoïcien ou du spinoziste convaincus de l'universelle nécessité ; car si Nietzsche proclame l'excellence de l'effort créateur et des impitoyables sélections guerrières, il n'est jamais intervenu de sa personne dans les aventures de la vie active et périlleuse ; il s'est, jusqu'au bout, tenu à l'écart du combat, dans sa solitude de poète qui se borne à évoquer des fictions hautaines ou tout simplement, à jouir des ima-

1. *Der Antichrist*, p. 218. W. B. VIII.

ges de la vie ; et pour que sa jouissance ne fût point altérée par les cruels démentis que le réel, infailliblement, inflige aux désirs d'harmonie, de bonheur universel et d'inébranlable sécurité, il les a durement réprimés en lui, les flétrissant comme des indices de lâcheté et de dégénérescence. Il s'est à peu près contenté de rêver l'homme affranchi du désir de l'absolu et passionnément appliqué à l'expansion de sa puissance. Rêve de force et de courage qu'il ne se décide pas ou ne réussit pas à incarner en lui-même et dont l'âcre saveur lui est un cordial ! Il se libère de son malaise physique et moral, de toutes ses défaillances et de sa douloureuse pitié en s'identifiant, d'imagination, avec l'être robuste et dur et droit qui n'a pas besoin de bonheur ni d'illusions apaisantes et qui fait sa trouée, irrésistible, dans les fourrés de la vie, dédaignant les épines qui le déchirent et qu'il emporte plantées dans sa chair sanglante. « Les hommes braves et créateurs ne considèrent jamais la joie et la souffrance comme des questions de valeurs dernières... Dans le fait que les métaphysiciens et les hommes religieux voient au premier plan les problèmes de joie et de souffrance, s'exprime quelque chose de malade et de fatigué¹. »

Qu'un malade se raidisse contre son mal, rejette violemment tout ce qui peut l'entretenir et se galvanise d'un rêve de santé surabondante et quelque peu barbare, quoi de surprenant ? Nietzsche croit qu'une vigueur, une santé suffisamment riches exemptent l'homme du tourment pessimiste et le dispensent de croire à l'absolu ; et c'est dans ce rêve de santé insouciant qu'il s'évade de ses faiblesses et de ses désespoirs d'homme trop lucide. Mais quoi qu'il fasse, il ne peut se dissimuler que l'individu est irrémédiablement éphémère, et qu'il est, dans la lutte universelle, voué à

1. *Die Wille zur Macht*, § 287, *in fine*.

la défaite et à la mort ; comment se résigner à cette éventualité inévitable et conserver toute son ardeur à conquérir quand on a la certitude d'être bientôt dépossédé de tout ce qu'on aura conquis ? Sans doute, Nietzsche s'efforce d'étouffer cette pensée décourageante ; il se répète que l'action vaut par elle-même et non point par les résultats, et qu'il faut marcher du même élan que si l'on était sûr de ne jamais succomber sur la route. Mais il sent la nécessité d'étendre par delà la défaite et la mort, le rêve dont il s'exalte et se console. Si l'individu succombe dans la lutte, la vie triomphe dans sa défaite ; il a été vaincu par meilleur que lui : l'essentiel est que continue l'effort pour la grandeur, l'élan vers la hauteur. « Vous devez chercher votre ennemi et faire votre guerre, ordonne Zarathoustra à ses guerriers, une guerre pour vos pensées. Et si votre pensée succombe, votre loyauté doit néanmoins crier victoire¹ ! »

Qu'est-ce à dire, sinon que l'individu ne doit point se considérer comme l'Unique, mais comme un simple représentant de la Vie ? N'est-ce pas retourner aux traditionnels moyens de rédemption ? Se délivrer de toute angoisse en se persuadant que l'existence individuelle ne compte point par elle-même et tient toute sa valeur d'une réalité supérieure qui l'enveloppe, la précède, lui survivra, aimer cette réalité au point de se détacher de soi-même et d'oublier en elle, si vaste, si puissante et si durable, d'oublier que l'on est une individualité frêle et bornée, condamnée à bientôt mourir ! Pour crier : Victoire ! quand s'effondrent nos rêves personnels et que nous sommes écrasés sous la botte d'un ennemi vainqueur, il faut avoir atteint un degré d'abnégation égal à celui du Stoïcien bénissant la loi providentielle de l'univers dont les forces le torturent et vont l'anéantir, ou du martyr jouissant, parmi les supplices, d'adorer

1. *Zarathustra*, p. 63. W. B. VI.

la volonté du Dieu par qui tout se fait, et dont l'infinie perfection justifie tous les renoncements individuels et les plus extrêmes sacrifices. Renoncer à soi pour l'illusion de s'identifier à la Vie, vouloir que la Vie ne reste point stagnante dans les rêves chrétiens et démocratiques, mais s'exalte sans fin au prix de l'écrasement des faibles, vers des formes plus énergiques et plus belles, c'est vouloir un idéal mouvant au lieu de l'idéal immuable des métaphysiques de l'éternel, mais c'est encore vouloir un idéal qui défie la douleur et la mort, un idéal d'ardeur enthousiaste qui délivre notre individualité en lui persuadant de se détourner de soi, et, selon la traditionnelle formule des religions ascétiques, de mourir à soi-même.

« Plus fort, plus méchant et plus profond, — et aussi plus beau », tel doit devenir l'homme selon le vœu de la Vie. Mais l'homme, quelles que puissent être sa force et sa beauté, n'est point la forme suprême où doive s'immobiliser l'effort créateur. « Ce qu'il y a de grand dans l'homme, c'est qu'il est un passage et un déclin¹. » Il est un passage : à travers lui, la Vie s'élance vers des réalisations supérieures. Il est un déclin : il n'est qu'une forme transitoire qui va mourir pour laisser la place au Surhumain. C'est le Surhumain qu'annonce Zarathoustra, le Surhumain dont l'homme n'est que l'ébauche dérisoire, comme le singe n'est que l'ébauche douloureusement honteuse de l'homme, le Surhumain dont Nietzsche esquisse à peine les traits principaux, mais dont nous devinons qu'il serait un être de volonté indomptable, d'intelligence puissante et fine, de sensibilité invinciblement optimiste, d'un équilibre moral inébranlable dans un organisme sain, regorgeant de forces, un être aimant passionnément la vie et sa loi de grandeur, toutes énergies tendues pour réaliser d'autres formes au-dessus de lui-même.

1. *Zarathoustra*, Vorrede, § 4, p. 12.

Voilà l'idéal dont nous ne verrons point la réalisation, mais auquel Zarathoustra nous exhorte à sacrifier ce que nous avons de plus précieux : notre bonheur, notre raison, notre vertu, notre justice, notre pitié ! Ce qu'on nous demande, c'est encore et toujours l'holocauste. Qu'importe à quel Dieu ? « J'aime ceux, dit Zarathoustra, qui ne cherchent pas par derrière les étoiles, une raison pour périr ou pour s'offrir en sacrifice : mais ceux qui se sacrifient à la terre, pour qu'un jour la terre appartienne au Surhumain¹. » Et voici de nouveau toute la consolante illusion des anciennes doctrines du renoncement : « J'aime ceux qui ne savent vivre que pour disparaître, car ils passent au delà² ». Vivre pour disparaître, c'est-à-dire, ne compter pour rien notre individualité, accepter, sans révolte, qu'elle soit passagère ; détachés d'elle, nous ne redouterons plus sa mort ; si nous avons mis toute notre affection dans une réalité qui nous survive, nous nous survivrons en elle. « J'aime celui dont l'âme déborde au point qu'il s'oublie lui-même, et que toutes choses soient en lui. » Il ne verra plus, à ses pieds, l'abîme, et jusqu'au moment de sombrer, son regard se reposera sur les terres ensoleillées et fleuries de l'avenir. « J'aime tous ceux qui sont comme de lourdes gouttes qui tombent une à une du sombre nuage suspendu sur les hommes : elles annoncent l'éclair qui vient, et disparaissent en visionnaires. Voici, je suis un visionnaire de la foudre, une lourde goutte qui tombe de la nue ; mais cette foudre s'appelle le Surhumain. »

Le Surhumain, réalisation magnifique, au-dessus du bien et du mal tels que les conçoit notre morale ! Délivré de nos pitiés et de nos scrupules, il apparaîtrait aux hommes supérieurs, aux sages d'aujourd'hui, comme un « démon ». C'est qu'il est l'antithèse de

1. *Zarathoustra*, Vorrede, § 4, p. 12.

2. *Ibid.*

l'idéal mesquin des hommes présents. Fatiguée de la médiocrité, la pensée de Nietzsche s'est évadée « vers des avénirs plus lointains, dans des midis plus méridionaux que jamais artiste n'en a rêvés ; là-bas où les dieux dansants ont honte de tous les vêtements¹. » Idéal indécis, d'autant plus séduisant ! Tous les annonciateurs d'un nouvel idéal ont l'instinctive prudence de ne pas trop le définir ; l'essentiel n'est-il pas qu'il contraste avec les réalités dont nous souffrons ? Trop de précision lui nuirait en le vidant de ses possibilités merveilleuses.

Disparaître, l'âme éblouie d'une vision triomphale, le cœur enivré d'une anticipation d'énergie et de santé souveraines, Zarathoustra ne demande rien de plus pour être satisfait de son destin. Il annonce le Surhumain, comme d'autres ont annoncé le Sage, d'autres, le règne de Dieu, d'autres, les Temps nouveaux. Il a besoin, pour supporter la vie et la mort, d'annoncer la fin de la faiblesse, l'avènement de quelque chose d'inouï, d'indéfini, de l'immense joie libératrice où l'on entre comme dans un bain lumineux de jeunesse, de sérénité, d'espoir, après avoir déposé son fardeau, dépouillé les vêtements de son passé douloureux, ses tares, ses mélancolies et toutes ses misères.

Mais quelle que puisse être la tension d'une volonté raidie contre les pensées débiliteres, ou l'exaltation d'une ivresse qui nous dissimule derrière la magnificence d'un rêve de force luxuriante, l'infinité désolée d'un avenir où nous ne serons plus et où la terre ne portera même plus les traces de la Vie, nul ne peut se flatter d'avoir définitivement vaincu la tristesse de se sentir mortel. Elles reviennent toujours, les heures où nous inclinant vers le passé, et nous apitoyant sur tant de ruines, il nous est impossible de n'y pas voir l'image du

1. *Zarathustra*, Von der Menschen-Klugheit, p. 209.

destin qui attend les plus hautaines ambitions et les œuvres les plus grandioses. D'avance, nous voyons l'échec et la mort de tout ce que tentera l'orgueil insensé de la Vie. L'âme accablée du regret de ce qui fut, « respire l'odeur d'éternités en poussière », et se penche, découragée, sur les cercueils où gisent « les existences vaincues ». Nietzsche a souffert de pareilles obsessions ; il s'est vu « devenu veilleur et gardien de tombes sur la solitaire montagne du château de la mort... (où) la clarté de minuit était toujours autour de lui et, accroupie à (ses) côtés, la solitude¹ ». Et tout à coup, à travers le cauchemar funèbre, passe la grande pensée de Zarathoustra, comme un ouragan purificateur qui arrache les portes du château sinistre et jette dans le morne silence et la mélancolie du crépuscule, mille « éclats de rire d'enfants », toutes les « méchancetés multicolores et les angéliques grimaces de la vie² ». Mais pour que le rire de Zarathoustra garde toute son assurance et reste toujours « victorieux des fatigues mortelles », ne lui faut-il pas la certitude que la mort ne sera jamais la défaite définitive de la vie ?

1. *Zarathustra, der Wahrsager*, p. 195.

2. *Ibid.*, p. 197.

CHAPITRE V

L'ÉTERNEL RETOUR

Nietzsche considère l'idée de l'éternel retour comme sa conception fondamentale, « la formule suprême de l'affirmation, la plus haute qui se puisse concevoir¹ ». — « Ma philosophie, écrit-il, apporte la grande pensée victorieuse qui finit par faire sombrer toute autre méthode. C'est la grande pensée sélectrice : les races qui ne la supportent pas sont condamnées ; celles qui la considèrent comme le plus grand des bienfaits, sont choisies pour la domination². » La valeur de cette idée tient non pas à ce qu'elle est une image fidèle du monde, mais à ce qu'elle impose à l'homme une décisive épreuve d'où il sortira ou bien accablé d'un mortel découragement, ou bien définitivement guéri de la tristesse, exultant d'une joie de santé souveraine que rien ne pourra plus ébranler. La conviction de l'éternel retour semble répondre, dans l'âme de Nietzsche, à deux besoins qui mènent secrètement l'évolution de sa pensée consciente : le besoin permanent de mortifier ses prédilections, de refouler durement les revendications de sa sensibilité personnelle, en un mot de se vaincre soi-même afin de n'éprouver plus la douloureuse impatience du désir inassouvi, — et le besoin opposé, semble-t-il, de posséder l'univers, de sauver sa personnalité précaire en l'ouvrant à toutes

1. *Ecce Homo*. Sur Zarathoustra, § 1, *ibid.*, p. 120.

2. *Die Wille zur Macht*, § 375. W. B., IX.

les joies et à toutes les souffrances d'une immense réalité qui n'a point à redouter la mort.

Opposition purement apparente, d'ailleurs : il ne s'agit toujours que du même besoin de vie surabondante, du besoin d'épanouir prodigieusement sa personnalité au delà de toute limite dans la plénitude d'un bonheur sans fin. Mais, comme il arrive souvent, la conquête de cette enivrante illusion de joie surhumaine exige que la personnalité traverse d'abord l'agonie du renoncement, jusqu'à ce que meurtrie, humiliée, refoulée jusqu'au néant, elle soit prête pour une glorieuse résurrection. L'idée du cercle éternel représente, un temps, pour Nietzsche, le comble de l'horreur et de l'épouvante : devant elle, ses instincts les plus forts se rebellent, toute sa nature se hérisse. La terrible pensée provoque des accès de dégoût dont Zarathoustra essaie de nous suggérer la violence, par l'image du berger qui se tord, râlant et convulsé, le visage décomposé, un lourd serpent noir pendant hors de sa bouche, dans le désert de sauvages rochers, au clair de lune solitaire, où monte le hurlement tragique du chien qui appelle au secours, des profondeurs séculaires de la mystérieuse angoisse où plonge parfois, en d'étranges pressentiments, l'âme obscure et fidèle de son espèce.

L'insupportable cauchemar ! L'horreur portée à son degré suprême ne peut se prolonger ; il faut coûte que coûte un dénouement quel qu'il soit : ou la mort, ou la délivrance dans un sursaut exaspéré de toutes les énergies. Vaincre son dégoût, c'est réprimer violemment toutes les tendances qui se refusent ; c'est, par une conversion radicale, consentir de tout son être à ce qui vous révoltait le plus ; ce n'est pas seulement s'y résigner, c'est le vouloir expressément et ne plus vouloir autre chose. Quand une fois l'âme s'est libérée par cette singulière victoire, à travers la douceur de l'apaisement les images de la vie montent illuminées de beauté,

embaumées de béatitude ; des voix secrètes s'élèvent, et des musiques où flotte l'ineffable, et la suavité d'une bénédiction sur toutes les douleurs et sur tous les deuils.

*
* * *

Nietzsche fait remonter au mois d'août 1881, sa première conception de l'éternel retour ; « elle est jetée, écrit-il, sur une feuille de papier avec cette inscription : « A 6.000 pieds par-delà l'homme et le temps¹. » Ce fut un des résultats conscients du travail poursuivi obscurément par l'instinct qui, parmi les circonstances les plus hostiles, s'obstine à réaliser dans l'âme, les conditions de la santé et de la force confiante. Travail de mortification ascétique qui dissocie tous les rêves consolants, et meurtrit toutes les espérances, parce qu'au regard d'un esprit pénétrant, tout idéal n'est qu'un refuge précaire où la personnalité ne parvient pas à s'oublier pour toujours. L'idée de l'éternel retour ne vint pas à Nietzsche comme une révélation subite que rien n'eût préparée. Après coup, considérant l'évolution passée de sa vie consciente, il discernera des « symptômes précurseurs de l'événement », surtout dans « une transformation soudaine, profonde et décisive de ses goûts, particulièrement en musique ». La première apparition, d'ailleurs, fut très furtive ; l'idée redevint inconsciente, mais ne cessa guère désormais d'organiser dans l'ombre les sentiments et les pensées qui devaient éclater un jour dans la poésie triomphale de Zarathoustra. L'incubation, confesse Nietzsche, dura 18 mois, durant lesquels il composa « *Le Gai Savoir* », « lequel contient déjà cent indices annonçant l'approche de quelque chose d'incomparable. » — « A cette période intermédiaire, appartient également la composition d'un Hymne à la Vie ;.. Ce n'était peut-

1. *Ecce Homo*. Sur Zarathoustra, § 1, pp. 120-121.

être pas là un symptôme sans importance pour l'état d'esprit de cette année, où l'émotion affirmative par excellence, appelée par moi émotion tragique, m'animait à son suprême degré¹. » Émotion tragique où l'on souffre d'abord de sentir s'effondrer tous les moyens traditionnels de salut, où l'on s'élève à la vision la plus désolée, pour s'exalter ensuite dans une joie d'universelle affirmation où l'on éprouve le plein bonheur « d'une nouvelle santé plus vigoureuse, plus aiguë, plus endurante, plus intrépide et plus joyeuse que ne furent jusqu'à présent toutes les santés² », une santé si riche qu'elle rachète et transfigure toute souffrance.

Qu'y a-t-il donc de si désespérant, dans l'idée que le devenir de l'univers est un cercle, que tous les événements auxquels nous sommes mêlés se sont déjà produits une infinité de fois et reviendront sans fin, inévitablement ramenés par la trame des causes ? Tout d'abord, l'idée du cercle éternel est schématique, sèche et pauvre : elle donne des impressions de monotonie, de vide, d'ennui ; quelques images sommaires tentent d'évoquer les grands moments de l'histoire ; mais notre représentation de la tumultueuse humanité séculaire, demeure misérable ; il faudrait que l'âme pût s'ouvrir à une poésie titanique, à un océan de formes et de passions. Parfois, le souvenir de quelques heures cruelles de notre vie semble nous ouvrir, comme un éclair, de vastes échappées sur les abîmes de la douleur humaine ; des lambeaux d'images esquissent des régions d'aventures insoupçonnées ; puis, de nouveau, la pensée se resserre, se dessèche, et nous n'éprouvons plus que la fastidieuse monotonie et la dérisoire petitesse du cercle de l'existence. Cette monotonie suscite le sentiment de l'inutilité de tous les efforts,

1. *Ecce Homo*, p. 122.

2. *Die fröhliche Wissenschaft*, § 382, pp. 342, 343.

puisqu'inévitablement toute œuvre tombe en ruines et qu'il faut sans fin la réédifier, pour la voir s'écrouler encore. Tout but n'est que provisoire, et s'il n'y a pas de but suprême, où est la justification de la vie ? Toute l'affreuse lassitude des gestes vains s'aggrave de la pesante pensée que nous sommes condamnés à les répéter éternellement. Rien de vraiment nouveau, rien de vraiment final ; rien qui puisse nous garantir le perpétuel rafraîchissement des émois qui tremblent devant l'improuvé, ou l'immuable quiétude des assouvissements définitifs. « Le devenir n'a pas de condition finale et n'aboutit pas à l'être... Le devenir reste, à chaque moment, égal à lui-même, dans sa totalité ; la somme de sa valeur est invariable ; autrement dit : il n'a pas du tout de valeur¹. »

On aurait pu croire que Nietzsche, ayant pris parti contre le « monde-vérité », le « monde de l'être », concevait le devenir comme un infini jaillissement d'imprévisibles nouveautés. Et il nous semble qu'une telle image de l'univers suffirait à mortifier tout désir et toute espérance, en accablant notre personnalité sous la pensée que rien d'elle ne subsistera ni ne reviendra. Nietzsche ne l'entend pas ainsi : la puissance infinie de renouvellement rappelle trop « la vieille croyance religieuse », elle satisfait notre « désir de croire que le monde ressemble, malgré tout, de quelque façon que ce soit, au Dieu ancien et bien-aimé, au Dieu infini, illimité et créateur, qu'en quelque chose du moins, le Dieu ancien est encore vivant² ». L'idée de l'éternel retour est donc plus implacable : elle nous interdit d'attribuer au monde des virtualités infinies, et de lui confier, comme à quelque divine puissance, l'espoir indécis et consolant de nouveautés prodigieuses où trouveraient à s'assouvir

1. *Die Wille zur Macht*, § 383.

2. *Ibid.*, p. 380, *in fine*.

les plus audacieux désirs de l'homme. En quête de l'ascétisme le plus dur qui soit, la subtilité défiante de Nietzsche voit dans un devenir perpétuellement original et sans but, le signe permanent d'une intention : « cette idée que le monde évite intentionnellement d'atteindre un but et sait même éviter artificiellement d'être pris dans un mouvement circulaire, — cette idée doit être celle de tous ceux qui voudraient imposer au monde la faculté de se renouveler éternellement¹ ».

Tout revient donc et chacun de nous reviendra « éternellement pour cette même vie, identiquement pareille, en grand et aussi en petit. » A cette révélation, notre présent paraît se dépouiller de tout son environnement d'indécises promesses, se vider de toute cette diversité de possibles, qui foisonnent vers l'indétermination de l'avenir. Certes, nous ne pouvions ignorer que l'avenir se montre toujours, quand il devient le présent, beaucoup moins riche que nos espérances ; mais l'idée qu'il n'est pas arrêté d'avance, libérerait les fantaisies et prolongeait le présent dans l'illimité du rêve. La pensée de l'éternel retour, de l'éternelle monotonie semble réduire le présent à ses proportions réelles, qui sont presque toujours mesquines. Et encore peut-être accueillerions-nous sans trop de révolte cet appauvrissement de nos heures si elles étaient toutes des heures de joie ou tout au moins de sereine quiétude. Mais aux profondeurs noires de la tristesse, quand nulle lueur ne s'allume dans votre ciel, et que l'on n'a même plus la force d'imaginer les bonheurs passés, quel supplice de songer qu'ils reviendront éternellement, ces jours d'aveugle désespoir, et qu'une foule d'êtres sont irrémédiablement rivés par leur destin à l'enfer d'une vie que nulle supplication, nul déchirement de pitié n'empê-

1. *Die Wille zur Macht*, § 380.

cheront de renaître à l'infini, sans la moindre modification d'ensemble ou de détail !

Et Nietzsche qui cherchait l'évasion dans l'utopie d'une élite splendide, lui qui vivait en espérance parmi ces sublimes compagnons de l'avenir, comment supportera-t-il l'écroulement de ce dernier rêve ? Le surhomme viendra-t-il jamais ? S'il vient, il se dissipera lui aussi, dans l'inexorable courant qui ramènera peu à peu toute la médiocre humanité, avec son misérable tumulte, la vilenie de ses intrigues et les lâchetés de son égoïsme : « Il reviendra éternellement, l'homme petit ! » A quoi bon, dès lors, s'être fait le prophète de la grandeur surhumaine, et s'être enivré de la poésie d'un espoir démesuré ? Jamais ne se lèvera sur le monde une prodigieuse aurore de rédemption, jamais ne s'ouvriront d'inébranlables paradis de noblesse et de beauté. « Hélas ! l'homme petit reviendra éternellement ! » — « Je les ai vus nus jadis, le plus grand et le plus petit des hommes : trop semblables l'un à l'autre, — trop humains, même le plus grand ! Trop petit, le plus grand ! — Ce fut là ma lassitude de toute existence ! Hélas ! Dégoût ! dégoût ! dégoût¹ ! »

Affaissement de toutes les énergies à qui manque tout d'un coup le soutien d'une dernière espérance, crise de pessimisme total ! Et cependant l'instinct vital si cruellement mortifié ne s'abandonne point sans retour, et recommence parmi les ruines, son travail obstiné qui, par tant d'ingénieux artifices, refait inlassablement de la joie et de la confiance. La nouvelle vision du monde exclut les rêves qui nous assuraient contre la tristesse de sentir notre vie si faible et si misérablement bornée ; qu'à cela ne tienne ! Renonçons à nos rêves, refoulons les désirs précis qui se complaisaient en eux ; il restera encore le désir indéterminé de force radieuse, d'extase

1. *Zarathustra*. Der Genesende, § 2, p. 316.

lyrique, de victoire sur la solitude, le temps et la mort. Le monde que l'on avait pris en horreur, l'on va peu à peu, dans les douceurs d'aube de la convalescence, l'approcher avec les timidités d'une tendresse commençante. « Sors d'ici, ô Zarathoustra, va où t'attend le monde, semblable à un jardin. Va auprès des rosiers, des abeilles et des essaims de colombes ! Va surtout auprès des oiseaux chanteurs, afin d'apprendre leur chant !... Guéris ton âme avec des chants nouveaux¹ ! »

Que de fois, quelque desséchantes que fussent nos désillusions et quel que fût l'environnement de deuil où semblait tarie toute sève de poésie et de jeunesse, ne nous est-il pas arrivé qu'une secrète réaction de l'instinct ouvrit dans notre âme, comme une oasis d'éternelles délices, le silence argenté des nuits printanières, traversées de subits jaillissements de notes diamantines et d'égrènements d'étoiles ! Quelle brusque résurrection de la joie insensée de vivre ! Quel pressentiment nous faisait trembler comme devant un mystère d'amour, au bord d'un abîme de bonheur ! « Le monde est profond... et plus profond que ne pensait le jour ! » Mais pour qu'on le sente profond, il faut que les forces de la vie remontent au cœur en ondes grisantes. Et peu à peu, à mesure que revient la santé, à mesure que la personnalité consent mieux à s'effacer devant le monde, à mesure qu'elle accueille plus intimement l'idée qui répugnait le plus à ses tendances les plus impérieuses, Nietzsche sent se desserrer l'étreinte des douloureuses hantises. Joie de se surmonter, joie de se libérer par la victoire sur soi-même, prélude du grand épanouissement lyrique ! L'image aride du devenir monotone et stérile va se colorer, s'animer, se développer en un tumulte de passions ; le mouvement de la vie va courir à travers l'ampleur d'une immense aventure ; des fragments de

1. *Zarathoustra*. Der Genesende, § 2, p. 316.

scènes poignantes laisseront pressentir la longue diversité tragique de l'histoire ; de larges fresques fugitives esquisseront les fêtes éclatantes et les allégresses des foules ; ça et là se dessineront les relais de douceur, les fleurs éblouissantes ou mornes du rêve solitaire ; et ce sera, dans l'âme, un afflux d'émotions drainées parmi l'indéfinie multitude des destinées individuelles et collectives. L'ivresse montera du devenir éternel, et la vie de l'univers débordera tellement les limites d'une personnalité, qu'on le tiendra quitte de n'être pas réellement inépuisable.

Pour supporter l'idée de l'éternel retour, il faut, écrivait Nietzsche, dans « *La Volonté de puissance* », être indépendant vis-à-vis de la morale ; il faut trouver des moyens nouveaux contre le fait de la douleur, « considérer la douleur comme un instrument, comme génératrice de la joie ; il n'y a pas de conscience qui résume la peine ; — la jouissance que procure toute espèce d'incertitude, de provisoire, comme contre-poids contre ce fatalisme extrême ; suppression de toute idée de nécessité ; — suppression de la « volonté » ; — suppression de la connaissance en soi¹. » L'entrée de la grande idée dans l'âme serait une épreuve trop rude et peut-être mortelle si l'on n'avait point la ressource d'en émousser la cruauté par la prompte mobilisation de sentiments et de pensées antagonistes. Si nous nous sentons affranchis vis-à-vis de la morale, si nous n'éprouvons plus le besoin d'un but suprême, si nous n'aspirons plus à une rédemption de justice universelle, si nous ne trouvons plus un prestige divin à la pitié, si notre esprit s'est installé par delà le bien et le mal, nous ne souffrirons plus à considérer l'inévitable retour d'une humanité chaotique, déchirée de conflits sans remède, et s'épuisant à construire pour l'éternité, des œuvres inexorablement

1. *Die Wille zur Macht*, § 379.

caduques. L'on s'ingénie à trouver à la douleur des côtés par où l'on puisse l'accueillir, lui pardonner et même l'aimer. Nietzsche l'exaltera comme une condition de la joie, et ne voudra la voir d'abord que fragmentée à l'infini, fugitive et superficielle, au lieu d'en ramasser l'immensité au centre d'une seule conscience, en un point dont la violence aiguë signifierait toute la profondeur des siècles où se répète la moindre souffrance, exprimerait le poignant destin des êtres innombrables qui, sans fin, reviennent à la lumière pour mener quelques années d'existence misérable et subir de nouveau les affres de la mort : « il n'y a pas de conscience qui résume la peine ».

Pour neutraliser ces impressions de servitude et d'ennui que suscite l'idée d'une aventure réglée d'avance, inévitablement répétée sans la moindre variante, Nietzsche élève l'affirmation que la réalité exclut le mécanisme où tout s'engourdit, se fige sous le regard de la raison, et s'étale dans un présent éternel, vidé du mystère mouvant de la vie. Nietzsche délivre l'univers de la gangue où l'emprisonnait le rationalisme imposant à la fluidité et à la continuité infiniment diverse du monde, la stabilité, l'homogénéité et la précision de ses cadres, de ses catégories, de ses formules. Bien que notre existence doive éternellement revenir avec toute la minutie de ses moindres épisodes et de ses plus fugitives nuances, notre avenir demeure absolument imprévisible ; rien ne permet de le déduire du présent, car il n'y a pas de lois naturelles ; il n'y a rien qui ressemble au déterminisme où des causes nettement définies entraînent des effets comme le principe engendre logiquement ses conséquences. L'incertitude reste souveraine et l'éternel retour n'est pas incompatible avec la fantaisie des initiatives, la poésie du hasard et des aventures insoupçonnées. « Sur toutes choses, se trouve le ciel hasard, le ciel innocence, le ciel à peu près, le ciel pétulance... O ciel

au-dessus de moi, ciel pur et haut, ceci est maintenant pour moi ta pureté qu'il n'existe pas d'éternelle araignée et de toile d'araignée de la raison : que tu sois un lieu de danse pour les hasards divins, que tu sois une table divine pour le jeu de dés et les joueurs divins...¹ »

Le support d'immobilité, le monde des choses en soi, où prétendait atteindre la connaissance métaphysique, n'étaient que des inventions de notre désir de sécurité, des fictions que nous avons le tort de prendre pour des substances : nulle part, il n'y a d'« être » ; — il n'y a partout que du devenir ; « rien ne se passe hors du temps... la force ne peut pas s'arrêter : le changement fait partie de son essence ». Notre personnalité, pas plus que le reste, ne repose sur un fondement immuable ; il n'y a pas en nous de volonté permanente d'où émanerait une succession d'actes particuliers. « Le vent du dégel souffle² ! » Et l'on redoute moins la hantise de sèche monotonie et d'inflexible fatalité dont vous menaçait d'abord la pensée de l'éternel retour.

Lentement s'achève le travail de conversion ; à l'horreur va succéder l'enthousiasme. La solennité esthétique d'une grande révélation d'ensemble sur l'univers et la destinée humaine, enveloppe l'annonciateur, semble conférer à sa personnalité les privilèges mystiques du génie, et la gloire enivrante d'une immense domination. L'ampleur de la phrase et la gravité de son rythme décèlent la hauteur religieuse du sentiment où Zarathoustra s'exalte de la noblesse d'une mission qu'il juge incomparable.

« Je reviendrai avec ce soleil, avec cette terre, avec cet aigle, avec ce serpent — non pas pour une vie nouvelle, ni pour une vie meilleure ou semblable !

— « Je reviendrai éternellement pour cette même vie,

1. *Zarathustra*. Vor Sonnen Aufgang, p. 239.

2. *Zarathustra*. Von alten und neuen Tafeln, § 8, p. 290.

identiquement pareille, en grand et aussi en petit, afin d'enseigner de nouveau l'éternel retour de toutes choses —

— « Afin de proclamer à nouveau la parole du grand Midi de la terre et des hommes, afin d'enseigner de nouveau aux hommes, la venue du Surhumain¹. »

Ce qui était cause d'angoisse ou de dessèchement douloureux va devenir source débordante de joie lyrique. Et d'abord, si tout doit revenir, la mort n'est rien, la cruelle fuite du temps n'est rien : un vent purificateur passe dans les « cavernes mortuaires, vieilles et moisies » ; les appels funèbres des calomniateurs du monde hantés de la terreur de mourir, deviennent des clameurs dérisoires qui agonisent dans la sérénité du jour éblouissant ; les temples de l'antique effroi tombent en ruines et « le ciel regarde d'un œil clair à travers leurs voûtes brisées². » Les lourdes obsessions de l'âme étant dissipées, voici les impressions de la pleine mer mouvante, sans but ni rivage, de la liberté dansante, de la fuite légère sur les flots, dans le vent frais, du vol enivré « dans de profonds lointains de lumière. » Il n'y a plus de mort, et dès maintenant, nous nous sentons dans l'éternité comme si chacun de nos instants, répété à l'infini dans le passé et destiné à se répéter sans fin dans l'avenir, concentrait des durées vertigineuses, un monde immense de souvenirs et d'anticipations. Revenir indéfiniment, cela n'équivaut-il pas à durer toujours, à ne point changer, à être éternel ? Les mots qui parlent d'éternité ont conservé pour tout être dont l'enfance fut pieuse, l'impérieux accent qui va jusqu'au tréfonds du cœur, ébranler d'un frisson de sublime espoir les plus chimériques désirs que la négation d'un esprit lucide refoule mais ne peut tuer. Si le devenir est un cercle et non pas

1. *Zarathustra*. Der Genesende, § 2, p. 318.

2. *Ibid.*, Die sieben Siegel, § 2, p. 331.

un jet vertigineux, sans commencement ni fin, rien ne s'anéantit pour toujours ; tout renaîtra indéfiniment, tout, y compris les mille nuances de nos rêves et toutes ces choses éphémères que nous avons aimées et dont l'agonie se prolongeait dans notre cœur comme un douloureux sillage. La fuite du temps est illusoire puisque les millénaires sont enfermés dans chacune de nos minutes. Inébranlablement campé dans l'éternel présent, où se ramasse l'infini des siècles, le visionnaire domine « l'immensité sans bornes qui bouillonne autour de lui », et sa vision apaise tous les regrets et toutes les appréhensions, puisque tout doit revenir.

Plus d'accablement, plus de servitude ; « la dernière chaîne est tombée ». Quelle joie au-dessus des abîmes ! Nulle force au monde ni hors du monde ne saurait nous priver de la vie éternelle. Cette sécurité endort tant de sourdes craintes, que la voie est libre pour toutes les énergies qui ne demandent qu'à déborder dans une allégresse de chants et de rires. Une suave clarté de renouveau répand sur toutes choses, de frais coloris, et semble susciter partout la montée printanière des sèves ; c'est une révélation d'universelle jeunesse, comme ces joies paniques où tout se met subitement à palpiter dans les rayons dorés du soleil, parce qu'un mot est venu d'un coup, dissiper en nous une sombre inquiétude. Alors frissonnent partout des sources inattendues de bonheur, et l'on savoure tous les contrastes, naguère si douloureux, de la vie multiforme et heurtée, comme l'on boirait « d'un long trait à une cruche écumante d'épices et de mixtures, où toutes choses sont bien mêlées, le plus lointain au plus proche, le feu à l'esprit, la joie à la peine et les pires choses aux meilleures¹ ».

Tantôt l'esprit s'emplit d'un bouillonnement d'ima-

1. *Zarathustra*. Die sieben Siegel, § 4, p. 332.

ges et de sentiments qui semble rompre toutes les digues et dilater la personnalité jusqu'à l'ampleur d'un océan ; tantôt il se recueille dans la volupté délicate et plus concentrée d'une essence où toutes les choses ont laissé comme le parfum de leur âme secrète. Que notre humble présent soit solidaire de l'univers et qu'il remonte à des passés vertigineux, cela n'en change point la nature ; mais dans les heures de griserie, son immense antiquité le pare, à nos yeux, de cette poésie confuse et troublante que nous trouvons aux vieux monuments impassibles et aux antiques paysages, immuables témoins de tant de siècles. C'est notre âme qui les revêt des brumes émouvantes de souvenirs qu'ils n'ont point gardés. Mais elle ne s'avise point d'analyser, tant il lui est doux de rester blottie dans l'illusion caressante, où elle respire « un parfum d'éternité, une odeur de vin doré, bruni et divinement rosé de vieux bonheur¹ ».

Certes les moments de joie ou tout au moins de calme, pourront se prêter aisément à ces délectations d'ivresse dionysienne ou de subtil enchantement ; mais comment transfigurer les heures douloureuses ? La joie se complaît en elle-même ; la joie ne veut point finir ; elle supplie le temps de s'arrêter ; elle voudrait approfondir l'instant jusqu'à des assises éternelles ; mais comme le temps ne cesse de couler et de l'emporter avec tout le reste, elle se rassure dans la certitude qu'elle reviendra sans fin ; « la joie se veut elle-même, elle veut l'éternité. » Et puisque tout est solidaire, vouloir le retour de la joie, c'est vouloir le retour de toutes choses, y compris toutes les douleurs. Quand nous accueillons une joie, nous accueillons avec elle, l'univers qui la conditionne :

« Avez-vous jamais approuvé une joie ? O mes amis, alors vous avez aussi approuvé toutes les douleurs. Toutes

1. *Zarathustra*. Das Nachtwandler-Lied, § 6, p. 462.

les choses sont enchaînées, enchevêtrées, amoureuses.

— « Voulez-vous jamais qu'une même fois revienne deux fois ? Avez-vous jamais dit : « Tu me plais, bonheur, moment, clin d'œil ? » C'est ainsi que vous voudriez que tout revienne !

— « Tout de nouveau, tout éternellement, tout enchaîné, enchevêtré, amoureux, ô c'est ainsi que vous avez aimé le monde, —

— « Vous qui êtes éternels, vous l'aimez éternellement et toujours : et vous dites aussi à la douleur : passe, mais reviens : car toute joie veut l'éternité¹ ! »

La douleur seule veut autre chose qu'elle-même ; c'est la douleur qui suscite l'aspiration au néant ou invente l'arrière-monde, les paradis utopiques du ciel et de la terre. La douleur voudrait passer très vite et ne point revenir. La joie est approbation, affirmation, bénédiction du monde tel qu'il est, tel qu'il fut, tel qu'il sera toujours. C'est la douleur qui trouve insupportable l'idée de l'éternel retour. Au sein de la douleur, il nous est, certes, difficile de ne pas maudire l'inexorable cercle. Mais il arrive qu'une lourde impression de fatalité, en accablant nos révoltes, nous ménage les adoucissements de la résignation. Avec plus ou moins de succès, en tout cas, Nietzsche se défend contre les excès de la souffrance, par une âpre volonté d'acceptation. Il croit alors s'apercevoir que la douleur a quelque chose de borné, de relativement superficiel ; quand elle réussit à s'élargir, à rayonner sur de vastes étendues d'âme, à éveiller des remous de sentiment et de pensée dans les profondeurs, elle cesse d'être de la douleur : elle devient de la joie tragique.

Toute l'ivresse de Zarathoustra bénissant et chantant l'éternel retour, n'est-elle pas une joie tragique ? Joie qui jaillit du sein même de la souffrance, joie qui

1. *Zarathoustra*. Das Nachtwandler-Lied, § 10, p. 466.

veut toute l'aventure de l'univers, jusque dans ses détails les plus cruels ! « La joie est tellement riche, qu'elle a soif de douleur, d'enfer, de haine, de honte, de ce qui est estropié, soif du monde. » Il lui plaît que la vie soit un abîme de déceptions ; elle trouverait fades des réussites trop parfaites et la somnolence des adaptations trop harmonieuses. Il lui faut les heurts qui font fuser les rêves, les déchirements qui avivent la conscience, les obstacles, où rebondissent les énergies, en de grands élans enivrés ; il lui faut le pathétique de la mort ; « elle veut des tombes, elle veut la consolation des larmes versées sur les tombes¹. »

Etrange attrait, prodigieuse poésie de la douleur ! Cruauté, mais aussi pitié envers soi-même et envers autrui. Cruauté qui parfois éveille un émoi sexuel de défense contre la mort. Soulagement d'être délivré de mille petites souffrances submergées par la grande. Singulier triomphe de considérer tout l'humain qui plie sous les fatalités de misère. Soulèvement de toutes les forces vers le salut ; violent renouveau de la vie. Charme, par contraste, des souvenirs et des espérances : idéalisation des modestes bonheurs passés, anticipation des joies chimériques d'une rédemption. Et Nietzsche ne perçoit-il pas encore dans la douleur, comme un frémissement lointain, l'écho très atténué des appels religieux à quelque prodige d'amour surnaturel où s'endormirait la désolation des créatures ? Les sanglots du désir perpétuellement inassouvi, que Chopin évoque de profondeurs étranges, à travers la gravité silencieuse des nuits, ne nous empliraient pas d'une telle suavité s'ils ne soulevaient en nous un flot d'aspirations qui viennent mourir dans le sentiment fugitif d'être au seuil d'un mystère divin. Certes, Nietzsche, ayant fait abandon de tout espoir d'absolu, n'éprouve point l'illusion

1. *Zarathustra*. Das Nachtwandler-Lied, § 11, p. 466.

que la douleur humaine ouvre réellement des infinis mystiques : mais le désir qui inventa les paradis n'a pas cessé en lui sa revendication désespérée, et s'il frissonne encore d'une sombre joie quand le traverse l'universelle lamentation des êtres, n'est-ce pas que le besoin d'une béatitude démesurée en contient comme un pressentiment autour duquel semble onduler un océan d'obscuras promesses ? Parfois même l'on goûte d'amères délices à penser que nulle rédemption n'est possible ni même concevable : le plus définitif pessimisme semble conférer l'on ne sait quelle noblesse à l'inutilité de nos supplications et de nos larmes. Traditionnel prestige de la douleur, appels si fervents qu'ils mériteraient de créer Dieu, plainte si désolée que l'univers devrait s'émouvoir, s'animer, épancher vers l'homme une providentielle pitié, — ou bien encore, devant l'impassibilité des choses et le silence de Dieu, retour à l'unanimité des créatures misérables, illusoire mais exquise attente d'un infini, dans les enlacements de la tendresse humaine !

Quand il veut caractériser cette singulière volupté de la douleur, Nietzsche rejette la plupart de ces éléments ; il parle de joie tragique, dionysienne ; et s'il conserve le mot, c'est qu'il n'a pas complètement abandonné la conception qu'il s'était faite jadis du « phénomène dionysien, qui, toujours et sans cesse, nous révèle l'assouvissement d'un besoin primordial, dans le jeu de créer et de détruire le monde individuel, à peu près comme Héraclite le Ténébreux comparait la force créatrice de l'univers au jeu d'un enfant qui s'amuse à poser des pierres çà et là, à faire des tas de sable et à les renverser¹ ». Accueillir cet univers de caprice et d'instabilité, c'est se ménager l'illusion d'une puissance qui domine tout l'individuel, puisqu'elle le crée pour

1. *Die Geburt der Tragödie*, § 24, p. 169

le détruire et le créer encore. Certes Nietzsche écarte désormais la vision et la terminologie schopenhaueriennes ; il ne croit plus à la Volonté unique, en deçà de la fantasmagorie du multiple épars dans l'espace et le temps ; il n'imagine plus que le vertige dionysien entraîne réellement l'individualité dans l'« Un primordial », où elle s'évanouit. Mais il est si bon de se sentir maître des apparences, de jouer souverainement avec ce que nous prenions au sérieux et qui nous imposait de lourdes souffrances ! Le monde est mouvant et multiple ; mais tout y est solidaire et tout y revient sans fin. Nous voici maîtres de la douleur, puisque, nous unissant d'enthousiasme à l'universel devenir, nous voulons la douleur et la créons sans fin avec tout le reste. Que craindrions-nous encore, si, de toute notre âme, nous nous identifions à la toute puissance du temps qui emporte et ramène tout ?

Non seulement la douleur est domptée, mais à travers elle, sourd la joie. Nietzsche se présente comme le défenseur de Dionysos contre le Crucifié. L'un et l'autre cependant symbolisent par le martyre d'un Dieu, l'inévitable souffrance qui est au cœur de la vie. « Il n'y a pas de différence quant au martyre, mais celui de Dionysos prend un autre sens. La vie elle-même, avec son caractère éternellement redoutable et son éternel retour, nécessite l'angoisse, la destruction, la volonté de destruction... Dans l'autre cas, la souffrance, « le crucifié innocent », sert d'argument contre cette vie, de formule pour la condamner. On le devine : le problème est celui de la signification à donner à la souffrance : un sens chrétien ou un sens tragique... Dans le premier cas, cela doit être le chemin qui mène à une existence sacrée, dans le dernier cas, l'existence elle-même paraît assez sacrée pour justifier encore un monstre de souffrance. L'homme tragique dit « oui » en face même de la souffrance la plus dure : il est assez fort, assez abondant,

assez divinisateur pour cela ; l'homme chrétien dit « non » même en face du sort le plus heureux sur la terre ; il est assez faible, assez pauvre, assez déshérité pour souffrir de la vie sous toutes ses formes... Le Dieu en croix est une malédiction à la vie, une indication pour s'en délivrer ; Dionysos déchiré en morceaux est une prouesse de la vie ; il renaîtra éternellement et reviendra de la destruction¹. »

Le rêve de joie tragique dont Nietzsche a vécu au temps où il écrivait « *Les Origines de la tragédie* », lui revient comme une consolation au terme de sa vie consciente, mais lui revient dépouillé des interprétations de la métaphysique shopenhauerienne. Il a surmonté le pessimisme et il jette sur toutes choses, même les plus cruelles, un regard plein d'amour. Il savoure les bonheurs contradictoires de la quiétude sereine et des grandes aventures passionnées. Sur un fond tranquille de renoncement et de sérénité, peuvent s'épanouir les images pathétiques de la vie douloureuse, mais ardente et pleine de suc d'où monte l'ivresse d'une poésie éperdue comme le délire des bacchanales emportant l'individualité hors de ses limites et de ses misères, sur les flots illimités d'une joie cosmique.

L'homme dionysien personnifie, « au-dessus de la crainte et de la pitié l'éternelle joie du devenir, cette joie qui porte encore en elle, la joie de l'anéantissement²... » Les apparences individuelles et multiples reviendront indéfiniment ; nous ne goûterons jamais pleinement la joie chimérique de les voir s'anéantir pour toujours dans l'immuable unité ; mais leur instabilité même, leur destruction répétée à travers l'infini des siècles, nous assurent comme une ébauche de ce bonheur inaccessible. Ainsi coexistent étrangement

1. *Die Wille zur Macht*, § 483, *in fine*.

2. *Ecce Homo*. Sur « L'Origine de la tragédie », § 3, p. 92.

dans l'âme de Zarathoustra, les joies contradictoires de l'absolu et du relatif, de l'individuel et de l'universel, du multiple et de l'un, du changeant et de l'éternel. Jeu de contradictions par quoi s'entretient, s'enrichit et s'exalte la conscience ; intime opposition qui cependant se résout dans le sentiment profond et permanent d'une victoire sur le temps et la mort, d'un épanouissement au-delà des limites de la personnalité. Admirable réussite de l'instinct qui, parmi les plus inquiétantes difficultés que suscite une intelligence trop clairvoyante, a réalisé, par instants, son chef-d'œuvre psychologique de sécurité confiante et de bonheur souverain !

La sagesse de Zarathoustra se réduit, en définitive, à l'acceptation joyeuse du nécessaire et de l'immuable. La vie, apparue d'abord comme un jaillissement d'actions imprévisibles, comme une aventure pleine de hasards inquiétants, vient finalement se courber sous l'inflexible loi de l'éternel « anneau des anneaux » ; le temps se concentre et s'immobilise en chaque minute. Qu'importe que le sage, illuminé de la grande révélation, continue les gestes de la vie ? Là n'est point son salut, là n'est point son bonheur. Ils sont dans l'inébranlable certitude que le temps et la mort sont vaincus ; le refuge est dans la pensée immobile et sereine qui domine l'immense mouvement sans but, l'universelle action qui ne peut rien créer, l'image mouvante de l'immuable.

Ainsi le destructeur d'idoles et de paradis, l'individualiste forcené qui se flattait de tenir sans défaillance, pour le devenir et l'action, finit par céder au secret appel de sa sensibilité qui aspire, comme toute sensibilité humaine, au bonheur de l'éternité. Inévitablement, la vie incertaine se porte vers le rêve nihiliste de l'absolu quand elle prend conscience de son destin.

FIN

NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE

Nous avons étudié l'œuvre de Nietzsche dans l'édition C. G. Naumann, Leipzig, 1895-1897, en 12 volumes, dont voici le contenu pour la commodité des références.

B. I. — *Die Geburt der Tragödie — Unzeitgemässe Betrachtungen* ;

II. — *Menschliches allzumenschliches (erster Band)* ;

III. — *Id. (zweiter Band)* ;

IV. — *Morgenröthe* ;

V. — *Die fröhliche Wissenschaft* ;

VI. — *Also sprach Zarathustra* ;

VII. — *Jenseits von Gut und Böse — Zur Genealogie der Moral* ;

VIII. — *Der Fall Wagner — Götzen-Dämmerung — Nietzsche contra Wagner. — Der Antichrist — Gedichte* ;

IX. — *Die Wille zur Macht* ;

X. — *Schriften und Entwürfe*, 1872-1876 ;

XI. — *Id.*, 1876-1880 ;

XII. — *Id.*, 1881-1885.

N'ayant pas eu à notre disposition le texte allemand d'*Ecce Homo*, nous avons utilisé la traduction qu'en a publiée Henri Albert, 10^e édition, 1921. Paris, *Mercur de France*.

Nous avons dû faire de même pour le fragment de préface que Nietzsche avait rédigé en 1886 en vue d'une

réimpression d'*Humain trop humain*. Ce fragment, traduit par Henri Albert, figure dans les notes finales du *Voyageur et son ombre*, 11^e édition, 1919, Paris, *Mercur de France*.

Pour les circonstances biographiques nous nous sommes adressé à l'admirable ouvrage de M. Charles Andler : *Nietzsche, sa Vie et sa Pensée*, Paris-Bossard.

Vu le 7 décembre 1931,

*Le doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,*

H. DELACROIX.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER,

*Le recteur
de l'Académie de Paris,*

CHARLÉTY.

TABLE DES MATIÈRES

	PAGES
Avertissement	I
CHAPITRE PREMIER. — La religion de la pitié...	1
— II. — La rédemption esthétique	28
— III. — Le culte du vrai	62
— IV. — Le Surhumain	115
— V. — L'éternel retour	133

